

الأسس الجمالية فى النقد العربى

عرض وتفسير ومقارنة

الدكتور

عز الدين إسماعيل

عميد كلية الآداب - جامعة عين شمس سابقا

١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

الإدارة : ١١ شارع جواد حسنى

ص.ب. ١٣٠ القاهرة - ت : ٣٩٢٥٥٢٣

عز الدين إسماعيل.

٨٠١,٩

الأسس الجمالية في النقد العربي: عرض وتفسير ومقارنة/ عز الدين

ع ز أس

إسماعيل. - القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٢

٦٣٨ ص : ٢٤ سم.

ببليوجرافية: ص ٣٥٥ - ٣٦٢

١- الجمال (أدب) . ٢- الأدب - نقد ٣- الجمال (فن).

٤- الفن - نقد أ- العنوان

إهداء

إلى الذين يدينوننى بحياتى وفكرى....

أهدي هذا الكتاب..

عز الدين إسماعيل

افتتاح

الفترة التي نجتازها الآن في حياتنا الأدبية والعلمية فترة حرجة، ولكنها رغم ذلك - أو بسبب ذلك - غاية في الخصوصية والوعي بالمشكلات الكبرى، فنحن الآن في فترة تتصارع فيها القوى المختلفة، فينتج عن صراعها ذلك القلق الخصب، وتتركز هذه القوى في الصراع بين القديم والجديد، وبين الشرق والغرب.

وفي هذا الصراع تبذل المحاولات الكثيرة من الطرفين، تلك المحاولات التي لم تبدأ بالأمس القريب بل ارتبط ظهورها بمطالع القرن العشرين. ففي هذه الفترة حقق كثير من كتب الأدب القديمة، كما درس هذا الأدب دراسات تاريخية ونقدية. ولكن هذه الدراسات كانت توازيها دراسات أخرى أكثر وعياً وطرافة هي تلك التي استمدت الأصول والمبادئ من الآداب الأوروبية، وراحت تنظر من خلالها إلى ذلك التراث الأدبي.

وقد كان للعقاد والمازني أثر كبير في هذه الحركة؛ فقد حاولا أن يقدموا مفهومات جديدة للشعر استمدها من ثقافتهما الإنجليزية، وتأثرا فيها بصفة خاصة بهازلت، يتضح ذلك عند المازني في كتابه «الشعر؛ غاياته ووسائله» (١٩١٥)، وفي «الديوان» الذي أصدره العقاد والمازني معاً وفي كتاب العقاد «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي» وما تلا ذلك من دراسات له.

وكان طبيعياً أن يصطدم الفريقان، وأن يلقى أصحاب الثقافة الغربية عنثاً كبيراً في تثبيت قواعدهم وإقناع العقول بأرائهم وأفكارهم.

وبالأمس يتجدد الصراع، ولكنه في هذه المرة يبدو أكثر طرافة، لأنه ينشب بين المجددين القدامى والمجددين المحدثين، وكان من الممكن ألا ينشب صراع بين المجددين بعامة لولا أن هاهنا فرقاً بين القدامى منهم والمحدثين. فالقدامى منهم اتصلوا بالأدب العربي القديم وتكونت لهم به معرفة على نحو ما، أما المحدثون فصلتهم بالآداب الغربية أقوى من صلتهم بالأدب القديم، ومعرفتهم بهذا الأدب القديم أقل بكثير. وهذا الفرق بين الفريقين هو الذي ترك الفرصة لقيام نزاع جديد حول ماهية الأدب والفن بعامة، وحول المشكلات الجزئية المتفرعة عن هذه القضية الكبرى.

هذا الصراع المتجدد كان دائماً نقداً أو كلاماً في نظرية النقد؛ ولم يكن ينتج أدباً، حتى ليستطيع الإنسان أن يقول إننا كنا نجتاز عصراً نقدياً أكثر منه أدبياً. وإحساس تلقائي بهذه الحقيقة وجدتنى أنصرف منذ أول عهدي بكلية الآداب إلى النقد الأدبي

والدراسات النقدية، ولكننى - بعد المضى خطوات - وجدت أمامى ميداناً فسيحاً لا يمكن أن يلم الإنسان بأطرافه فى وقت وجيز.

ومنذ ذلك الوقت كرست حياتى للدرس النقد، تاريخه ونظرياته إيماناً منى بحاجتنا الماسة إلى العمل الدائب فى هذا الميدان حتى تتضح أمامنا معالمه، وحتى نقيم لأنفسنا بناءً نوقياً وفنياً على أسس واضحة مفهومة ومدرسة.

ولقد اتخذت لى فى ميدان النقد منذ ذلك العهد طريقاً واحداً ولكنه كان فيما يبدو أشق الطرق، فقد استهوتنى الدراسة الجمالية حين يربط بينها وبين النقد، وهذه المحاولة من الربط بين الدراستين وإن لم تكن جديدة فإن الذين قاموا بها نفر قليل بالنسبة لمن يمكن إحصاؤهم من الفلاسفة والنقاد عبر التاريخ. وربما كانت أنضج هذه المحاولات هى التى ظهرت فى العصر الحديث. ولكن هذه المحاولات على ما لها من أهمية كانت محاولات جزئية بحسب الميادين المختلفة التى يعمل بها المفكرون، كميادين علم النفس والأخلاق والإستطيقا النظرية والإستطيقا التجريبية... إلخ؛ فالدارسون فى هذه الميادين يربطون بين الأدب أو الفن بعامة وبين كل هذه الميادين، وليس هناك حتى اليوم - فيما أعلم - سوى هذا البحث الذى نتقدم به اليوم، والذى يجمع بين هذه الميادين المختلفة، فيدرس الأسس الجمالية المختلفة التى تقوم عليها أنواع الأحكام النقدية للأدب والفن بعامة، مع دراسة تطبيقية تصور لنا النقد الأدبى عند العرب والأسس الجمالية التى استند إليها، فضلاً عن الأضواء التى حاولنا إلقاءها على هذه الأسس، سواء بتفسير قيامها أو بمقارنتها بالمفاهيم والمشكلات الكبرى التى يتحدث فيها نقاد الأدب والفن من الغربيين بخاصة فى عصرنا الحديث، والكتاب الوحيد الذى حاول دراسة الأسس النقدية، وأعنى به كتاب ستيفن كبرن بير (S. C. Pepper) «أسس النقد فى الفنون (The Basis of Criticism in The Arts)» هذا الكتاب - وإن أفاد من المعرفة الإنسانية بشتى ألوانها - جاء مصوراً لفلسفة المؤلف الخاصة. ولأريب فمؤلفه أستاذ الفلسفة وعلم الإستطيقا بجامعة كاليفورنيا. وتقوم محاولته على أساس أن الناقد الحق هو ذلك الذى يجمع إلى الخبرة بالأعمال الأدبية فلسفة جمالية، وأن الحكم على القيمة الجمالية فى العمل الفنى يتعمل فى إخضاعه لصرامة مفهومات القيمة الجمالية، تلك المفهومات التى تميز بين أربعة من الفروض الأساسية فيما يختص بالطبيعة الصحيحة للحقيقة الجمالية والقيمة الجمالية. ونظرية الفروض الأربعة هذه التى أقام عليها نظريته فى أسس الأحكام النقدية فى الفنون نظرية سبق أن أفرد لها المؤلف نفسه كتاباً بعنوان (World Hypothesis). وهذه الفروض الأربعة هى الطبيعية أو الآلية، والسياقية (Contextualism)، والعضوية، والشكلية، وعنهما تنشأ

أنواع أربعة من النقد، هي النقد الطبيعي أو الالى . النقد السياقى، والنقد الحيوى أو العضوى، والنقد الشكلى وداخل هذا الإطار المحدد يحصر بىر اتجاه النقاد. فالناقد الذى يحكم بالحيوية أو العضوية يتطلب إدراكا حسيا متكاملأ، والناقد الذى يحكم بالشكلية يتطلب إدراكا حسياً عادياً، ويتطلب الناقد السياقى إدراكا حسياً واضحاً، أما الناقد الذى يحكم بالآلية فيتطلب إدراكا حسياً مفصلاً. وهذه المطالب الحسية لها أثر كبير على محتوى الشئ الحسى الذى ينظر إليه تبعاً لهذه الألوان من التفسير. هذه المطالب الحسية تأتى نتيجة لتفسيرات القيمة الجمالية الكامنة فى تلك الفروض الكونية الخاصة. وبذلك يؤثر الحكم الحسى والحكم على القيمة أحدهما فى الآخر تأثيراً كبيراً.

ويبقى بعد ذلك أن هذا الكتاب كان يتحدث عن الأسس النقدية فى الفنون بصفة عامة، ومن هنا كان نظرياً أكثر منه تطبيقياً. ولسنا بذلك نريد أن نعطى بحثنا هذا أهمية لأن جانب التطبيق فيه واضح، فربما كان ذلك الكتاب أنضج من حيث مستواه الفكرى، ولكن الذى نريد التنبيه إليه هنا - وهو الجديد فى محاولتنا - هو أن التطبيق عندنا قد ارتبط بالتاريخ نوعاً من الارتباط حين استمد نماذجه من النقد العربى القديم بشتى ألوانه. وبذلك تكون فى الوقت الذى صورنا فيه الأسس العامة للنقد قد صورنا النقد العربى والأسس التى قام عليها. وهذا هو أول خط عريض فى المنهج؛ أن تصور الأسس الجمالية للنقد بعامه؛ سواء أكان نقداً للآدب أم للفنون الأخرى، التعبيرية منها والتشكيلية، ثم نحاول تبين هذه الأسس فى النقد العربى القديم، كيف تمثلت، وإلى أى حد كانت أسساً للأنواع المختلفة من الأحكام النقدية.

ويقف بنا تصوير الأسس الجمالية أمام مشكلتين جماليتين لا يمكن المضى قبل الفراغ منهما: الأولى هى الفرق بين الجميل والإستطيقى. والثانية هى مفهوم الجمال والقبح. وفى الفصل الأول من الباب الأول نبحت المشكلة الأولى، وفى الثانى منه نبحت المشكلة الثانية، ثم نمضى بعد ذلك فى الفصل الثالث إلى تصوير الأسس الجمالية المختلفة من واقع المادة التاريخية التى عرضناها فى الفصلين السابقين . وهكذا يستقل الباب الأول بالجانب النظرى، حتى إذا كنا فى الباب الثانى جاء دور التطبيق، فرحنا نتبين تلك الأسس فى النقد العربى القديم. ولكن المضى إلى ذلك لم يكن ميسراً قبل الفراغ من عرض «النظرات» الجمالية عند العرب (ولم نقل «النظرية» لأنهم لم يؤلفوا نظرية فى الجمال وإن تكونت لهم نظرات فيه بحكم التجارب وظروف الحياة، هى النظرات التى عنيها بتصويرها)، وما كان لهذه النظرات من صدى فى النقد الأدبى وفى مفهوم الأدب ذاته. وعلى هذا يستقل الفصل

الأول من الباب الثاني يبحث النظرة الجمالية عند العرب، أو لنقل يبحث الخصائص المشتركة لأحكامهم النقدية. وقد كان من الممكن أن ينتهى بنا البحث هنا، ولكننا لم نشأ منذ اللحظة الأولى أن نصور فقط ما كان، على النحو الذى يتمثل لنا، بل إن هدفنا الرئيسى هو أن نجنى من هذا التصوير ما يمكن من الفائدة. وهذا ما فأت كثيراً من الأبحاث التى تناولت النقد العربى أو الأدب العربى بالنقد، إن لم نقل جميعها . وهذه الفائدة التى ننشدها فائدة يملئها الروح العلمى الذى لا يقنع بتصوير الحقائق بل يستهدف تفسير هذه الحقائق والتعليل لها . ولهذا أفردنا الباب الثالث من هذا البحث لتفسير الموقف الجمالى كما تمثل لنا من خلال الأسس الجمالية فى النقد العربى، وكما تصورناها فى الباب السابق . وقد التمسنا هذا التفسير فى مقومات الحياة (الطبيعية والاجتماعية) وفى الجنس وفى اللغة. وفى الفصل الأول من هذا الباب نبحث المؤثرات العامة، وفى الفصل الثانى منه نبحث المجتمع واللغة . وبهذا نكون قد ألقينا كثيراً من الأضواء على ما سبق فى الباب الثانى من حقائق . ولكننا رأينا الفائدة تكون أتم عندما تلقى على تلك الحقائق ألواناً جديدة من الأضواء، بأن نقرن المفهومات القديمة إلى المفهومات الجديدة أو المعاصرة، أو بعبارة أخرى حين نربط بين الماضى والحاضر، فنعرف ما فى الجانبين من قيمة، وما خفيهما من نقص . وحين نتمثل القديم والجديد تمثلاً صادقاً على هذا النحو يكون من العبث إضاعة الوقت فى الإزراء على هذا والانحياز إلى ذاك ، وإنما سيدعوننا الوعى الرشيد إلى تركيز جهودنا فى البحث المجدى النافع الذى ينشد الحقيقة . ونستطيع أن ندعى أن هذا الباب من المقارنة ، فضلاً عن قيمته السابقة، لم يسبق له نظير فى المؤلفات العربية، لأن ما ظهر لدينا حتى الآن من كتب الأدب المقارن لا يعدو أن يكون عرضاً لنظرية الأدب المقارن، أو دراسة تطبيقية خاطئة، لأنها تقوم على عقد المقارنة بين المعانى الجزئية فى عملين أدبيين ، أو بين العاملين فى مجموعتهما ، وحقيقة الأدب المقارن تقوم على عقد المقارنة بين الظواهر الأدبية الكبرى، ولذلك أفردنا الفصل الأول من هذا الباب لمقارنة مفهوم الشعر عند العرب . وهو المفهوم الذى شكل نظرتهم الجمالية وحدد موقفهم الجمالى - بالمفهوم العام السائد فى العصر الحاضر . وبهذا ازداد المفهوم القديم وضوحاً، كما اتضحت الفروق الجوهرية بينه وبين المفهوم المعاصر. أما الفصل الثانى والأخير من هذا الباب فقد استقل يبحث نظرية الفن للفن، تلك النظرية التى تجدها متمثلة على نحو ما فى الاتجاه الجمالى العام للأدب والنقد العربى، والتى يمثتها الحاضر، سواء فى الشرق والغرب. ومعروف أن هذه النظرية لقيت رواجاً فى القرن التاسع عشر. وقد أدت هذه المقارنة إلى الوقوف عند الفروق الدقيقة التى تميز نظرية الفن للفن العربية عن النظرية الحديثة.

وقد أجمالنا نتائج كل ذلك فى الخاتمة ولسنا نود أن نسبق البحث هنا بأن نعرض مشكلاته الكبرى والجزئية. لأن هذه المشكلات - فيما نعتقد - ستأخذ مكانها من البحث، وستظهر فى الوقت المناسب دائماً بحسب الخطة التى رسمناها لهذا البحث، وقد كان أصعب من البحث نفسه رسم الخطة، لا لأن ذلك حقيقة عامة، بل لأن الميدان الذى سنعمل فيه ليس من السهل أن نهتدى فيه إلى سبيل، فأى شخص - كما يعتقد بحق بارتلت - يقرأ كثيراً مما كتب فى الإستطيقا لابد أن يصدمه تضخم الحقائق من جهة، ونقص النهائية فى النتائج التى تصورها الحقائق من جهة أخرى. ولهذا السبب يبدو له أن أكثر المشكلات نفعا للإستطيقا فى الوقت الحاضر هى مشكلات المنهج.

وأحب ألا يفوتنى هنا الإشارة إلى المحاولات السابقة التى حامت حول هذا الميدان ولكنها لم تقع فيه أو لم تقع منه على الصميم. من ذلك «تاريخ النقد الأدبى عند العرب» للأستاذ أحمد طه إبراهيم، وكتاب «النقد الأدبى» للدكتور أحمد أمين، فهما ينزعان إلى تأريخ النقد العربى. أما محاولة الدكتور محمد مندور فى كتابه «النقد المنهجى عند العرب» فتأخذ صورة أخرى، وإن كانت تنزع كذلك نزعة تأريخية؛ لأنها تدرس أمهات كتب النقد من حيث ما فيها من مبادئ وما سارت عليه من منهج. وعنده كذلك نلمس محاولات للمقارنة. ولعل أقل هذه الدراسات قيمة كتاب الأستاذ بدوى أحمد طبانة «دراسات فى نقد الأدب العربى» (١٩٥٣)، فمحاويلته لا تعدو سرد النصوص القديمة وعرضها عرضاً تاريخياً. وأفضل منها دراسة الأستاذ نسيب عازار نقد الشعر فى الأدب العربى، (١٩٣٩)؛ فهى محاولة تناول فيها المؤلف النقد العربى تناولاً تاريخياً فقسمه إلى أطوار ثلاثة، ثم تناولا موضوعياً، فوقف مع النقاد العرب عند أهم مشكلاتهم النقدية التى أثاروها. وكانت هذه المحاولة تتم لو أنه بحث هذه المشكلات فى ضوء ما عرضه فى التوطئة من مشكلات النقد الأوروبى.

وبجانب هذه الكتب التاريخية لا نعدم الكتب التى تهتم بالجانب النظرى. وبعض هذه الكتب تنقصه الأصالة؛ لأن مؤلفيه لم يتصلوا بالنظريات فى مصادرها الأولى. ولعل أنضج المحاولات فى هذا السبيل كتاب الأستاذ أحمد الشايب «أصول النقد الأدبى»؛ فقد درس فيه ما يسمى بنظرية الأدب، كما تناول مشكلات النقد الأدبى المختلفة. وتظهر فى الكتاب محاولة الجمع بين التراثين العربى والغربى فى فهم مشكلات الأدب والنقد.

أما الكتب المنهجية، أى التى ترسم المناهج لبحث الفن الأدبى، فكتاب «فن القول» للأستاذ أمين الخولى يقف وحده فى هذا الميدان.

على أن النزعة التي تبدو متغلبة في السنوات الخمس الأخيرة هي النزعة النفسية في دراسة الأدب، وقد ظهر في هذا الميدان عدة كتب قيمة نذكر منها كتاب «علم النفس الأدبي» للأستاذ حامد عبدالقادر، وكتاب «الأصول الفنية للأدب» للأستاذ عبدالحميد حسن، وكتاب «من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده» للأستاذ محمد خلف الله أحمد، وربما كان أنضج هذه الدراسات وأعمقها كتاب «الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة» للدكتور مصطفى سويف، على أن هذه الكتب التي تنزع منزعاً نفسياً – وإن ألفت أضواء كثيرة على النوق ومكوناته والعمل الفني وعناصره وكيفية بنائه – لا يمكن أن تعد كتباً نقدية أو جمالية، لأنها لا تبحث القيمة^(١).

أما كتاب الأستاذ روز غريب «النقد الجمالي وأثره في النقد العربي» (١٩٥٣) الذي حازت به درجة الماجستير في الآداب، فقد كان أقرب المحاولات من الميدان الجمالي إن لم يكن قد وقع فيه. وكثيراً ما كانت المؤلفات تضع المقدمات ولا تستنتج منها. وقل أن تظفر المقدمات منها بفحص أو درس مستفيض. وقد وقعت في الجانب النظري على مشكلات جمالية جوهرية، كجمال الفن وجمال الطبيعة (مما درسناه بإفاضة في بحثنا هذا) ولكنها لم تغد من ذلك الجانب في تصويرها النقد العربي فائدة كبيرة، وهي في القسم الخاص بالنقد العربي كثيراً ما تستخدم النص في غير موضعه دون أن توجهه أو تبين وجه إيراده، ولعل خبرتها بكتب النقد العربي، وكثرة النصوص، هما السبب في كل هذا. ولكن نعود لنقرر أن هذا الكتاب – رغم صغره يدل دلالة واضحة على تفتح الوعي الجمالي وبداية تضوجه في العالم العربي، ونرجو أن يضيف بحثنا هذا حاقة جديدة في سلسلة هذا الوعي الجديد.

ولا يفوتني هنا أن أقدم جزيل الشكر لمن قدموا إلى المعونة في هذا البحث، وأخص الدكتورة بولت صادق لتفضلها بقراءة فصل المؤثرات العامة، والأستاذ الدكتور سليم سالم لترجمة النصوص اليونانية واللاتينية. أما الأستاذ الدكتور مهدي علام فلولا ملاحظاته القيمة وتوجيهاته السديدة لما كان من الممكن أن يخرج هذا البحث على هذا النحو.

(١) قلت هذا عند صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب منذ ثمانى عشرة سنة، وقد أصدرت في عام ١٩٦٣

كتايب «التفسير النفسى للأدب» لتحديد الدور الفعال للحقائق النفسية لدى الناقد المعاصر بطريقة عملية

الباب الأول

نظرية الجمال والأسس الجمالية للنقد

الفصل الأول

الإستطيقا والجمال

يبدو أن المصطلحات الفنية الخاصة بالفن والمشكلات المتعلقة به كانت محدودة عند الإغريق، وليست من الوفرة التي تستتبعها الدراسة الواسعة لهذه المشكلات كما حدث فيما بعد^(١). ففي القرن السابع عشر مثلاً وجد عدد كبير من المصطلحات المتعلقة بالفن بين أيدي الدارسين، سواء منهم العقليون^(٢) والتجريبيون^(٣). ولعله من الأدلة على هذا أن لفظة مثل لفظة «المحاكاة» تستحوذ على أكبر قدر ممكن من تفكير أفلاطون وأرسطو في ميدان الفن. ومن الصحيح أن كلا منهما قد كونا لنفسه مذهباً للفن من خلال دراسته لنظرية المحاكاة، وأنهما شغلا بها المفكرين بعدهما حتى الطبيعيين^(٤) في القرن التاسع عشر، ولا أدري إن كان ما يزال لها أثرها الفعال حتى اليوم. صحيح هذا كله. ولكن طائفة الاصلاحات التي حركها في ميدان الفن كانت ضئيلة، مما جعل تصورهم لبعض المسائل المتعلقة بالفن تصوراً غير قريب من الصواب. وأول ما يلاحظ على نظرية الفن عند أرسطو «أنه لم يضع نظرية في الجمال وإنما اقتصر فقط على إعطاء فكرة عن الفن، وفرق كبير بين فكرة الجمال وبين نظرية الفن»^(٥).

وحين تتفرع هذه المسائل يبدو هذا التصور واضحاً، فلم يكن عند الإغريق المتقدمين كلمة يطلقونها على «الخيال». وقد استعمل فيلوستراتس كلمة (Fantasia)، على حين أنها لاتعنى عند أرسطو سوى الإدراك الحسى الضعيف^(٦)، وبمعنى التذكر شبه الباهت لشيء سبقته معرفته. وقد كان الشعور بالحاجة إلى كلمة تعنى «الخيال» مرهصاً بتقديم ملحوظ للنظرية الجمالية^(٧).

(١) راجع : Croce, B.-Aesthetic, 2nd. impr. of 2nd. ed., Vision Press & Peter Owen, 1053, P.198 ff.

(٢) Rationalists

(٣) Empericists

(٤) Naturalists.

(٥) عبد الرحمن بدوي : أرسطو، مكتبة النهضة ط ٢ سنة ١٩٤٤، ص ٣٦٧

(٦) Feoble Perception

(٧) Denniston J. D-Greek Literary Criticism, London & Torento 1924, (٧) P. XX introd.

هذا المثل يبين بوضوح كيف أن النظرية الجمالية لم يكن من الممكن قيامها كاملة عند الإغريق، لأن بعض التصورات الأساسية؛ التي لاتقوم النظرية الجمالية إلا بعد الفراغ منها، لم تكن متوافرة في أيدي الباحثين. وحين نقول الجمالية نكون عرضة لنوع من اختلاط المفاهيم التي لاسبيل إلى المضي في هذا البحث دون الوقوف عندها ورسم الحدود الواضحة بينها . فالواقع أن أحداً لاينكر أن الإغريق قد عناوا بالجمال عناية فائقة، وكان الجمال – بجانب الخير والحق – أهم مايشغل فلاسفتهم ومفكرتهم. وفي محاورات أفلاطون مادة وفيرة في محاولة إدراك الجمال وفهم طبيعته. ولكن هل هذه النظرية الجمالية هي تلك المحاولات التي تجدها في محاورات أفلاطون حول الجمال ؟ هذا هو أول حد نريد رسمه .

- ٢ -

والحقيقة التي نريد أن نقررهما هي أن الإغريق قد عرفوا الجميل (the beautiful)، بصورة أو بأخرى، ولكنهم لم يعرفوا الإستطيقى (the aesthetic) أو هم- بعبارة أدق - قد عرفوا لفظة الجميل ولم يعرفوا لفظة الإستطيقى بالمعنى الذى سنصادفه عند باومجارتن^(١). ويقول كروتشه إن أى إنسان يصف منظراً بأنه جميل - حيث تنعم العين برؤية الحشائش الخضراء، وحيث يتحرك الجسم فى نشاطه، وتغلى الشمس الدفينة الأطراف وتمسها مساً حنوناً - فإنه لايتكلم فى شئ من الإستطيقا^(٢). ولذا يمكن الكلام عن فلسفة الجمال عند أفلاطون مثلاً، ولكن ليس من السهل الحديث عن الإستطيقا الأفلاطونية. ولسنا فى حاجة إلى كثير من الجرأة لكى نقرر أن النظرية الإستطيقية لم تعرف عند الإغريق بعامة. وفى حدود قراءتى لم أعثر على لفظة «إستطيقا» أو «إستطيقى» فى الكتب التى تناولت تاريخ النقد، أو التى تناولت تاريخ الجمال عند الإغريق . وتجمع المصادر من جهة أخرى على أن لفظ الإستطيقا أطلق فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ليدل على العلم الخاص بالمعرفة الحسية^(٣). وأول من أطلقه

(١) Baumgarten انظر : Carritt : Philosophies of Beauty : Oxford University Press 193, P.8.

(٢) Croce: Aesthetic, p.198

(٣) Sensuous Knowledge ومعنى الإستطيقا من الناحية اللغوية هو دراسة المدركات الحسية sense-perceptions ، وهو مشتق من αἰσθησις αἰσθησις

بمعنى يدرك بالحواس . راجع :

Encyclopaedia of Religion & Ethics: 2nd. impr., vol. 1, p.154.

لهذا المعنى هو باومجارتن فى النصف الثانى من ذلك القرن، فأصبح يدل على علم يوازى ويكمل المتطوق، واستقل عن الفلسفة وأصبح فرعاً من فروعها^(١). وربما حلال لبعض المعاصرين أن يقول عنه «إنه آخر طفل من الأطفال الذين ولدتهم الفلسفة^(٢)». ومهما يكن من شأن هذه البتة فقد أصبحت لفظة إستطيقا تدل على لون من الإدراك يختلف اختلافا جوهرياً عن التفكير الصرف^(٣) للعقل، بل يتعارض معه^(٤)

وقد ظهرت كلمة إستطيقا للمرة الأولى على وجه التحديد فى البحث الذى نشره باومجارتن بعنوان *Meditationes Philosophicae de nunnallis ad Poema Pertinentibus* بعد حصوله على درجة الدكتوراه سنة ١٧٣٥، وقد جعلها اسماً لعلم خاص، ثم تتابع ظهورها فى كتاباته^(٥). ونحن نرى أن باومجارتن لم يخرج باستعماله لهذه الكلمة عن معناها اللغوى الحرفى وهو دراسة المدركات الحسية. وظل هذا المعنى اللغوى متمثلاً عند «كانت» فى الفصل الذى عقده بكتابه «البحث Critique» والذى يناقش فيه إمكانية المدركات الحسية^(٦). وهذا المعنى الحرفى هو الذى كان فى رأس باومجارتن عندما عرف علم الإستطيقا بأنه علم المعرفة الحسية، ونظرية الفنون الجميلة، وعلم المعرفة البسيطة، وفن التفكير على نحو جميل، وفن التفكير الاستدلالى (*Scientia cognitionis sensitivae, theoria liberalium artium gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, are analogi rationis*)^(٧)

(١) Baldwin: Dictionary of Philosophy & Psycholgy. vol. , P.20.
J. Trcusset Nouveau Dictionnaire Encyclopedique. Vol. : 2, P.645.

(٢) Donald A Stauffer: The Nature of Poetry' Ist. ed., New York 1964. P.93

(٣) Pure thinking وأحياناً تجد «التفكير الواضح Clear thinking»

(٤) انظر E.R.E. vol. 1. P154

(٥) انظر Croce : P.212

(٦) انظر E.R.E., vol. 1, P.154

(٧) srael Knox The Aesthetic theories of Kant, Hegel & Schopen- hauer. Columbia University Press 1936. P 4

فهناك إدراك حسي وتفكير صرف . وذلك الإدراك الحسي عند باومجارتن فيه كثير من الغموض على حين أن التفكير الصرف واضح كل الوضوح . وسبب هذا الغموض ، هو أن الجميل يكون في الأجزاء الغامضة من الوعي البسيط . وبذلك أصبح هناك نوعان من المعرفة: معرفة حسية غامضة (إستطيقا) ، ومعرفة عقلية واضحة (منطق) . «وتختلف الحقيقة المنطقية عن الإستطيقا في أن الحقيقة الميتافيزيقية أو الموضوعية تتمثل حيناً في العقل^(١) عندما تكون حقيقة منطقية بالمعنى الضيق ، وحيناً في ما يشبه العقل وملكات الإدراك البسيطة عندما تكون إستطيقا^(٢) .

على أن التفريق أو التعارض بين لونين من التفكير أو الإدراك قد يبدو فيه - من وجهة نظر إستطيقية خاصة - شئ من التعسف إن لم يكن من الخطأ . قد يكون هذا التفريق مفيداً من الناحية التعليمية حين يراد إلى التمييز بين أسلوب وأسلوب ، فيكون هناك أسلوب بسيط وآخر مجمل ، وأن هاهنا يحسن التعبير الحرفي وهاهنا يحسن التعبير الأدبي ، أو أن أسلوب الاستعارة الذي استخدم هنا غير مناسب .. إلخ . ولكنه يظل تفريقاً متعسفاً يراد به إلى تعليم الناس فحسب . ولكن حينما لا يكون هناك اهتمام بالأصل العملي أو التعليمي المجرد لهذه التفرقات ، وتبنى مع ذلك نظرية في الصورة (form) من حيث هي تنقسم إلى صورة بسيطة وصورة مجملة ، صورة منطقية وأخرى مؤثرة ، فإن ذلك معناه إدخال موضوعات بلاغية في ميدان الإستطيقا ، وسوء فهم لحقيقة التعبير . التعبير لا يكون منطقياً ألبتة ولكنه يكون مؤثراً دائماً ، بمعنى أنه غنائى خيالى . ومن ثم لا يكون التعبير استعارياً لأنه دائماً أصيل؛ فهو لا يكون بسيطاً على الإطلاق بمعنى فقدانه الصنعة ، أو مجملاً بمعنى كونه ينوء بعناصر خارجية ، ولكنه يكون دائماً مجملاً بذاته أو فى ذاته (simplex. mundi- tiis) حتى التفكير المنطقى أو العلم ، مهما كان التعبير عنه فإنه يصبح شعوراً وخيالاً ، بمعنى أنه لماذا لا يمكن أن يكون الكتاب الفلسفى أو العلمى ليس صحيحاً فحسب بل جميلاً أيضاً ومن هذا نكشف عن الحاجة إلى الأستطيقا بجانب علم المنطق . ولكنه كان من الخطأ محاولة التمييز بين العلمين فى أثناء الحديث عن تعبير ينسب إلى واحد منهما فقط^(٣) .

intellect. (١)

Croce : PP.215-16 انظر (٢)

Encyc. Brit., vol. i,p.268 انظر (٣)

ولعل في وجهة النظر هذه رداً على القول بالتعارض والفصل بين الإدراك الحسى والتفكير الصريف حين ننقل ذلك التعبير . وهى فى عمومها تنتهى إلى القول بأن التعبير فى كل لحظة من اللحظات يمكن النظر إليه من حيث هو منطقى وإستطيقى معا . وقد رأينا باومجارتن يأخذ بجزء من هذه الوجة حين جعل الإستطيقا توازى وتكمل المنطق، ولكنه مايزال يفرق بين التفكير الصريف من حيث هو مصدر للمنطق وبين الإدراك الحسى المبهم من حيث هو أساس التفكير الإستطيقى .

ونلاحظ أن تعريف باومجارتن للإستطيقا من حيث إنها علم الإدراك الحسى قد تحور مع الزمن وإن كان تحوراً طفيفاً . فكروتش يعرفه بأنه الحدس المباشر أو الوجدان (intuition) . وكيرت جون ديكاس (C. J. Ducasses) ، يعرفه بأنه «كل ماله صلة بالمشاعر الحاصلة خلال التأمل (contemplation)^(١)، وسوريو - فى سبيل تأسيس إستطيقا علمية - يعرفها بأنها «العلم الذى يضع تحت أجناس كلية المعارف الخاصة المتضمنة فى النشاط الفنى»^(٢) .

وعند ديوت هـ . باركر أن «الفرض من الإستطيقا أو فلسفة الفن هو كشف الخصائص النوعية للفن الجميل، وتحديد العلاقة بين الفن والمظاهر الحضارية الأخرى كالعلم والصناعة والأخلاق والفلسفة والدين. والإستطيقا بهذا الفهم تتميز تميزاً تاماً عن الدراسة التاريخية للفن، تلك التى تهتم لاجسور الفن بل بتتابع المدارس والأساليب ونموها»^(٣).

وما يزال هذا العلم فى مرحلته المهوشة pre-copernican... والسبب فى حاجة هذا العلم إلى الكمال يرجع إلى حقيقة أن أنواعاً مختلفة من المناهج قد فرضت من الخارج على هذا الميدان (كالمناهج الميتافيزيقية واللاهوتية والأسطورية والسيكلوجية - التحليلية والاجتماعية) . وهى بذلك تخلق أنواعاً مختلفة من الإستطيقا، ولكن ذلك المنهج الداخلى لم

(١) انظر Carritt , Philos. of B., P.312

(٢) بدر الديب: ماهية الفن والمعرفة الكامنة فيه، رأى لإتين سوريو، مجلة علم النفس، فبراير ١٩٥٣ ، ص ٣٨٢ .

(٣) Dewitt H, Parker : Aesthetics , Published in Twentieth Century Plitlosophy. (ed. Dagobert D. Runes) P.41.

يستخدم، وهو وحده الذى يستطيع أن يفيد من حيث هو إعداد لإستطيقا علمية حقيقية، أى تحليل إستطيقى بنوع خاص^(١) .

وقد حاول كروتشه أن يبين كيف أن اسم الإستطيقا وإن كان جديداً يتضمن محتويات قديمة عادية، فباومجارتن «يشير إلى أرسطو وشيشرون فى الأساس الأول من أسس علمه، ويعبارة أخرى يصل الإستطيقا بالبلاغة القديمة، مقتبسا الحقيقة التى قررها بوضوح زينو الرواقى القائلة : إن هناك أصلين للتفكير، والتفكير الدائم الواسع وهو البلاغة، والتفكير الموجز المحدد وهو الجدل dialect^(٢) . وهو يوحد بين الأول والميدان الإستطيقى كما يوحد بين الثانى والميدان الإستطيقى . . . فالاسم الجديد خال من أى مادة جديدة^(٣) » .

ولم يقل أحد، ولا باومجارتن نفسه، إن علم الإستطيقا خلق من العدم ويكفينا الاسم والتعريف اللذان قدمهما باومجارتن ؛ لأن أهم ما فى هذا العلم كما تصوره باومجارتن هو التحديد الواضح للميدان الذى يعمل فيه، فإذا كان الإغريق قد تحدثوا عن الجمال والجميل المطلقين والتسبيين فقد كان من الواضح فى حديثهم طابع النظرة الميتافيزيقية، تلك النظرة الواسعة التى جعلت من الجمال مبدأ علوياً فعالاً بجانب الحق والخير . أما الإستطيقا كما عرفها باومجارتن فلا تتسع هذا الاتساع، فهى لا تبحث فى جمال الأشياء النسبى أو الجزئى، ولا فى علاقة هذا بذاك، ولكنها تقتصر على لون من ألوان المعرفة يكتسب بالإدراك الحسى، «ويتناول (كمال المعرفة الحسية مجردة عن أى فكرة)^(٤) وهذا اللون هو الجمال^(٥) ، كما أن العكس، أى نقص المعرفة، هو القبح^(٦) . ويجب أن نستبعد من جمال المعرفة^(٧) جمال

F.H. Heinemann, Essay on Foundations of Aesthetics, Actualités (١) Scientifiques et Industrielles, 840 (ed. Hermann & Cie., Paris 1939) P.7.

(٢) (esse due cogitandi genra, alterum perpetuum et latius, quod rhetorices sit alterum coneisnw et contractius, quod dtalectices)

(٣) انظر Croce, p.318

(٤) Perfectio cognitionis sensitivae, qua talis

(٥) Pulcritudo.

(٦) Deformitas.

(٧) Pulcritudo Cognitionis.

الأشياء والمادة^(١) الذى يختلط بها غالباً، ولكن بطريقة رديئة تبعاً لعادات اللغة، مادام من السهل بيان كيف أن الأشياء القبيحة يمكن التفكير فيها بصورة جميلة^(٢).

وفى اللغة العادية يحدث الشعور أحياناً بالنفور من وصف تعبير ما بأنه جميل ما لم يكن تعبيراً عن شئ محبوب إلى النفس (Sympathetic). ومن ثم كانت المعارضات الدائمة بين وجهة نظر الإستطيقى أو الناقد وجهة نظر الشخص العادى الذى لا يستطيع أن ينجح فى أن يقتنع نفسه بأن صورة الألم والرداءة (الانحطاط baseness) يمكن أن تكون جميلة، أو أنها - على الأقل - لها الحق فى أن تكون جميلة، شأنها فى ذلك شأن المتع والخير good^(٣).

والحق أنها مشكلة اللغة أولاً وقبل كل شئ، فهى التى أمدتنا بكلمة «الجميل» فرحنا نطلقها على الأشياء، ونربط بينها وبين أمور كثيرة جعلتنا آخر الأمر نصادف صعوبة كبيرة فى محاولة تحديدها، ولفظة الإستطيقا محاولة واضحة وناجحة - إلى حد بعيد - فى تحديد ميدان خاص من ميادين بحث هذا الجميل وفصله عما يلتبس به عادة من ميادين أخرى. وقد كان باومجارتن يعنى هذا تماماً عندما فصل الإستطيقا عن الميتافيزيقا وعن المنطق، وكذلك فصل بينها وبين علم النفس حين جعل مهمة هذا العلم «أن يمد الإستطيقا بالفروض فقط»^(٤).

وبهذه المحاولة من التحديد تميزت الإستطيقا عن الجمال حتى إننا نستطيع أن ننتهى مع هذه المرحلة من تاريخ اللفظ إلى أن الإستطيقا ليس هو الجميل، والعكس كذلك صحيح، بل «إن الجمال ذاته أصبح ميداناً للإستطيقا»^(٥) فاختلف عنه كما يختلف علم الأخلاق عن السلوك الإنسانى سواء بسواء.

(١) Pulcritudo obectorum et materiae.

(٢) (quacum ob receptam rei (significationem saepe sed male confunditur, possunt tuis pulcre cogitare ut talia, et pulciora turpiter)

انظر p.213 croce,

(٣) انظر: p.84 Croce,

(٤) p.213 Croce

(٥) Baldwin, Dictionary of philosophy and psychology, vol.1, p.20.

وقد قلنا إن كَأْنْت قد أخذ بالمعنى اللغوى الحرفى لكلمة إستطبيقا، شأنه فى ذلك شأن باومجارتن . ويتضح ذلك فى كتابه «بحث العقل الخالص»^(١) (سنة ١٧٨١)، فإنه يستعمل اللفظ للدلالة على علم المعرفة الحسية، ولكنه كان يعتقد «أنه لا يمكن أن يكون هناك علم للجميل بالمعنى الدقيق. وتبعاً لذلك نجده يعطى اللفظ محتوى جديداً فيدل على علم المبادئ أو الصور القبلية^(٢) للإدراك^(٣). وتستطيع أن تستبدل به الزمان والمكان^(٤). وحين يرتبط هذا الفهم للإستطبيقا بالبحث العلمى نجد منهجا آخر هو المنهج البعدى^(٥). فإذا كان المنهج القبلى «يحدد بالاستدلالات العقلية المجردة قوانين الجمال التى يجب أن يتفق عليها كل الفنانين، فإن المنهج الآخر - البعدى - يحاول وضع القواعد العملية فى دراسة الأعمال الفنية القائمة التى تمتع بجمالها»^(٦).

وهنا يجدر بنا أن نتبين حداً آخر من الحدود التى تفصل بوضوح بين بحث مشكلات الجمال عند الإغريق وبين الإستطبيقا كما تمثلت عند باومجارتن وكَأْنْت والمدرسة الألمانية بصفة عامة. فاتساع الميدان - كما سبق أن أشرنا - فى بحث تلك المشكلات عند الإغريق جعلهم يربطون بين الجمال والأخلاق^(٧). ومهما تكن قيمة هذا الربط فإن فلاسفة الألمان المحدثين قد حاولوا - بفهمهم للإستطبيقا وتحديد ميدانها - «أن يستبعدوا كل الاعتبارات الأخلاقية من ذلك الذى سموه علم الإستطبيقا.. ويقرر كانت أن الإدراكات التى يصحبها فى العقل إحساس باللذة، دون أى شعور بعلاقة أو اتصال، هى وحدها مشاعر الجمال الحرة الكاملة، وأن هذه المشاعر لا يمكن أن تخضع لأى إدراك عقلى، أو ترتبط بالمناظر والأصوات الجميلة، كالأمثلة التى يعطيها كانت من استمتاعنا بجمال زهرة.

Critique of pure Reason. (١)

.apriori. (٢)

Sensibility. (٣)

Baldwin, vol. 1, p. انظر (٤)

Posteriori (٥)

J Trousset Nouveau Dictionnaire Encyclopédique Vol.2 p.615 (٦)

Morality (٧)

ومن ثم فقد حاول أتباع كانت الذين يأخذون بمذهبه أن ينموا فلسفته الإستطيقية ببحث الحالات الفزيائية الدائمة التى تصاحب إحساسات اللذة العقلية، بالبحث مثلاً عن أى الأشكال الهندسية أكثر إمتاعاً للعين، وإلى أى حد تنتج متعة الأذن من محتوى الأصوات المفردة فى الموسيقى، أو من الفترات الصوتية الموزونة، وما المعانى الأولية لترباط الألوان. وطبيعى أن كل الاعتبارات الأخلاقية قد استبعدت من هذا النوع من الأسئلة استبعاداً تاماً^(١).

ومنذ كانت يأخذ اللفظ صورة عامة من الاستعمال^(٢). وقد شهد القرن التاسع عشر حركة قوية فى ميدان الإستطيقا، وكان ظهور هذه الحركة فى أوربا كلها نتيجة طبيعية لنوع من التخصص فى كل ميدان، ولزيادة الاهتمام بالفن عند بعض الجماعات وقد ساقهم اهتمامهم بالفن إلى أن يشغلوا أنفسهم بالعناصر التى تعتمد عليها روعة الفن، وقد انتهوا إلى أن أثر الفن على الذوق المثقف لا يمكن أن يرجع إلى أشياء خارج الفن، كالتهديب الأخلاقى أو الموضوع الموجه. ومن هذه الوجهة جاءت فكرة الأشياء التى لم تكن فى نظر الأجيال المتقدمة سوى أداة للفن، كالصورة والإيقاع والنغمة والرمز وهكذا. فلم تكن هذه الأشياء مجهولة فى الأزمنة المتقدمة، لأن الشعر لم يخترع فى القرن التاسع عشر، ولكن مهما بلغ مدى تنوقهم لها فإنها لم ينظر إليها بعين الاعتبار إلا من حيث ارتباطها بعوامل أخرى كانت فى تقديرهم لها أبعد مدى. أما بالنسبة لهذه الفئة المحدثة التى لم تهتم بسوى التنوق الفنى المثقف فإنه لم تكن هناك عناصر أكثر أهمية من هذه العناصر.

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر قامت حركة قوية وبذل مجهود كبير لضم الإستطيقا إلى ميدان العلوم الوضعية^(٣)، فنجد التجارب تجرى فى هذا الميدان، كتجربة فشتر التى طلب فيها إلى مائة شخص أن يحددوا ما يختارون من بين مجموعة من المثلثات قائمة الزاوية ومرسومة على لوحة. وصحيح أن المربع والمعين والأشكال الهندسية بعامة عند

(١) Courthope W.J.: Life in poetry Law in Taste. Macmillan New York 1901 pp.79-80

(٢) Levin L Schücking: Teh Sociology of Lilerary Taste Kegan Paul, London.1944 tr E W Dickes pp3 4

(٣) Charles Bernard: Esthétique et Critique, Edition Formes Paris 1946 (٣) pp 205 6

المشتغل بالهندسة غيرها عند المشتغل بالإستطيقا؛ فقد لوحظ أن الشكل الهندسى الواحد يحدث فى المتفرج تأثيرات مختلفة بحسب الصورة التى يكون عليها، فإذا كان مرتكزاً على أحد أضلاعه كان غيره عندما يرتكز على إحدى زواياه. وبهذا يكون عمل الإستطيقا الكشف عن الأسباب والتفسيرات التى تجعلنا نختار وضعاً خاصاً من أوضاع الشكل الهندسى، ونفضله على الأوضاع الأخرى، فى حين أن الشكل نفسه لم يتغير فى ذاته شئ. وبعبارة موجزة أصبحت الإستطيقا - كما انتهى إلى ذلك سوريو فى كتابه «مستقبل الإستطيقا»^(١) - هى علم الأشكال^(٢).

على أن برنار - ونزعتة صوفية ميتافيزيقية واضحة - يخرج تجربة فشتر السابقة من ميدان الإستطيقا ويدخلها فى ميدان آخر هو ميدان الإحصاء^(٣). ودراسة استجاباتنا للأشكال تدخل فى نطاق الأبحاث النفسية^(٤)، فى الوقت الذى يظل فيه بعض الباحثين - شارل برنار نفسه - يعترف للإستطيقا بطبيعة ميتافيزيقية. وبذلك تتوزع هذه العلوم وغيرها (العلوم للطبيعية والفسىولوجى والاجتماع) ميدان البحث الاستطيقى. ولكن ليس معنى ذلك أن الإستطيقا تتميم وتذوب فى هذه العلوم، ولكنها أقرب إلى أن تفيد منها. وإذا كان ذلك قد وسع من ميدانها ثانية فهو اتساع من جانب آخر.

وتتلخص الإستطيقا الحديثة فى أنها «تتناول مجموعتين أساسيتين من المشكلات:

(أ) مشكلات التنوق الجمالى^(٥)، (ب) مشكلات الإنتاج الفنى. وهذه المشكلات لا يمكن بطبيعة الحال المحافظة على تميزها دائماً.

وتحت «أ» يمكن النظر إلى:

١- المشكلات السيكلوجية والفسىولوجية، كأصل الشعور الجمالى وطبيعته وعلاقته بالخيال والحس، وأثر الترابط، كالحالات والأسس النفسية للإثارة الجمالية، متضمنة علاقة

L'Avenir de l'Esthetique (١)

Charles Bernard: Esthetique et Critique pp.6-7 (٢)

Statistique (٣)

(٤) كفا مثلاً فى كتابه «مبادئ نظرية الجشتايط النفسية»، راجع. مصطفى سويى فى كتابه الأسس

النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة، دار المعارف ١٩٥٦. ص ١٤٧

aesthetic appreciation (٥)

المثير بالحس، والعلاقات الرياضية فى الأنغام المنسجمة، وعلاقة الشعور الجمالى بالمشاعر الممتعة الأخرى وبالعمليات الحيوية، وأخيراً الأهمية البيولوجية للشعور الجمالى فى تقدم المجتمع والجنس.

٢- مشكلات تنشأ من تحليل الصورة والمحتوى للأشياء التى يحكم بجمالها، أو لطبيعة الحكم الجمالى وأنواع الجمال، كمسألة الطابع «الموضوعى» للجمال، وهى من مسائل النقد الفنى الصحيح.

ويندرج تحت «ب» مسائل:

١- غاية الفن أو طبيعته الجوهرية.

٢- طبيعة الدافع الفنى^(١).

٣- الخيال وصلته بتنفيذ الفكرة.

٤- أصل الدافع الفنى ووظيفته فى تقدم الجنس.

٥- تطور الفن.

وهاتان المجموعتان الرئيسيتان من المشكلات (أ) و (ب) غالباً ما يجرى الحديث عنهما من حيث هما تهتمان إلى حد بالفن من «وجهة نظر المتفرج» فى مقابل الفن من «وجهة نظر المنتج».

والمشكلات التى تندرج تحت (أ) - ٢- تشبه المشكلات المنطقية والأخلاقية، وهى تتطلب مناهج مماثلة من التحليل والنقد. أما بقية المشكلات فهى إلى حد بعيد نفسية أو تاريخية. وهى لهذا تستخدم مناهج هذه العلوم^(٢)...

— ٤ —

وهكذا تختلط مشكلات الفن الخاصة بالإستطيقا حتى لتكاد تكون الإستطيقا هى علم الفن. وقد كان من سبيل تضيق الميدان أن تستبعد من الإستطيقا كل الأبحاث التى تتناول

(١) art- impulse

(٢) انظر Baldwin، مرجعه السابق، ج١ ص ٢٠ وما بعدها

الجمال فى غير الفن، وأن «تطلق الإستطيقا بصفة خاصة على ذلك الجزء من علم الجميل، الذى يتصل بالتعبير عن الجمال فى الفن»^(١) ولكن يبدو أن هذا الارتباط الجديد قد نقل إلى ميدان الإستطيقا كل مشكلات الفن تقريباً.

وقبل أن نضع الحد الفاصل بين الإستطيقا والفن أود أن أشير إلى السبب فى اقتصار الإستطيقا على الجمال والفن وحده. فمن السهل أن تفرق بين الجمال كما يبدو فى الطبيعة وعند الفنان الحساس الذى يتركز الجمال فى خياله المبدع الذى يخلعه على الطبيعة غير واع. فالإبداع الفنى يخلق صورة جديدة تتوافر فيها الصفة الجمالية. وهو يقوم على أساس من عمليات الاختيار والتفسير والتنظيم. وهذا عكس النقل الحرفى لهذا الجمال الطبيعى؛ فهو يخلو من أى رغبة فى الإبداع أو إسباغ الصورة الجميلة ذات المعنى على بعض الأدوات، ويكتفى بأن يتضمن الحقيقة الموضوعية للشئ المنقول بصورته ونظامه والمتعة الجمالية التى فيه.

وهذا معناه أن فى الطبيعة جمالا يثير مشاعر الفنان المبدع، والسؤال الآن هو: إلى أى حد من الكمال يبلغ الجمال الطبيعى؟ من الواضح أنه ليس هناك شئ أو منظر طبيعى يحده إطار يحدد بدايته ونهايته. والفنّان المبدع هو الذى يصنع هذا الإطار، ومن ثم يكون أى عمل فنى أكمل فناً من ذلك الجزء الطبيعى كما هو فى حالته الطبيعية بين الأجزاء الأخرى فى الطبيعة. والفنان إنما يذهب إلى الطبيعة يستلهمها لأن صور الجمال الطبيعى نفسها ليست كاملة بل جزئية. وربما لا يتفق مع وجهة نظر أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية التى يذهب فيها إلى أن الجمال فى العمل الفنى أقل منه فى الطبيعة. ولكن وجهة النظر هنا تذهب إلى أن الفن العظيم لا يكون تقليدياً بذلك المعنى الأفلاطونى فالعمل الفنى يفسر الأشياء ولكن بأسلوب خاص؛ فهو التعبير بطريق الصورة الفنية عن محتوى فنى بين. وليس من شك فى أن أى معنى يمكن أن يكشفه الإنسان فى الطبيعة، فإن الطبيعة ذاتها لا تعبر عنه كما يعبر الفنان عن معناه فى فنه. وهذا يكفى لبيان أن الجمال فى الطبيعة يختلف من حيث النوع Kind عن الجمال المعبر فى الفن^(٢). فإذا أخذنا الطبيعة من حيث هى مصدر آخر من مصادر الجمال ومظهر من مظاهره لم نستطع أن نضعها جنباً إلى جنب

(١) J.Trousset; Mouveau Dictionnaire Encyclopédique, vol.2, p.649

(٢) انظر Greene (Th.M.) The Arts and The Art Of Criticism Princeton

University press 2 nd ed pp.8 ff

مع الفن، حيث يتمثل أعلى مستوى من الجمال، وحيث تعمل العبقرية، وإذا كان فى الطبيعة جمال فإنه خال من أى محتوى فى ذاته وأى تفسير، وبذلك نكون جميعاً أمام الطبيعة فنانين ولكن كل منا بحسب مستواه. فإذا اقتصرنا الإستطيقا على الجمال فى الفن فلأنه ليس هناك فى الحقيقة جمال مسجل إلا فى الفن. وجمال الأشياء لا يقوم مستقلاً عن الفهم الإنسانى^(١). وهذا الفهم الإنسانى - فى الواقع - هو مادة الإستطيقا. وطبيعى أن هذا الفهم متغير على مدى العصور، وعمل الإستطيقا هو تتبع هذا الفهم وتحليله؛ «فليست مهمة الإستطيقا إذن - أو علم الفن - هى تعريف الفن تعريفاً واحداً باقياً (وبعض المفاهيم المدرسية تضيف إليه هذه المهمة) واستخراج نظرياته المختلفة من هذا المفهوم لشغل ميدان علم الإستطيقا كله، ولكنها ليست سوى التنظيم المستمر المتجدد دائماً للمشكلات التى تنشأ من وقت لآخر من التفكير فى الفن، وهى متحدة مع حلول الصعوبات ونقد الأخطاء، هذه الحلول وذلك النقد الذى يعد بمثابة المادة والمثير للتقدم الفكرى الدائب^(٢)». وبذلك تصبح الإستطيقا علماً نظرياً يبحث فى مشكلات الجمال فى الفن، تلك المشكلات المتجددة التى تضمن للإستطيقا عملاً مستمراً وتطوراً دائماً. وتصبح علاقة هذا العلم النظرى بالفن هى علاقة المساحة بالهندسة، أو علاقة الطب بالفسيولوجيا^(٣). وبذلك تفشل المحاولات التى بذلت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لإدخال الإستطيقا ضمن العلوم الوضعية، ويظل الطابع الفلسفى الصق بأبحاثها من أى طابع آخر.

— ٥ —

وقد رأينا فى خلاصة الإستطيقا الحديثة أن جزءاً كبيراً من مشكلاتها يدور حول التذوق الجمالى، فى حين يدور الجزء الآخر حول الإنتاج الفنى. وحين يكون هدفنا فى هذه الفقرة أن نتبين صلة النقد بالإستطيقا فإنه من الواضح أن السبيل ممهدة للربط بين تلك المشكلات الجمالية التى تنور حول التذوق، وليس هنا مجال الحديث عن التذوق ومشكلاته

(١) بسط بورنكيت هذه الفكرة فى الفصل الأول من كتابه:

A History of Aesthetic, G. Allen & Unwin 1934

Encyc. Brit. vol. L, p.66 (٢)

(٣) راجع Charles Bernard فى كتابه السابق ص ١٤٦، وراجع أيضاً: Stauffer فى كتابه السابق ص ١٠١، فهو يفرق بين الإستطيقا والفن من حيث إن الإستطيقا تكون مذهباً فلسفياً، فى حين أن الفن تجربة شخصية، فهما يختلفان اختلافاً قوياً كما تختلف قوائم التأمين من الموت عن موت أحد الأصدقاء.

الخاصة، ولكن يكفيها - لتبين هذه الصلة - أن نعلم أن مهمة الناقد شديدة المساس بالإستطبيقا. فإذا كان لكل عصر نوقه الخاص - كما اعتدنا أن نقول - فإن تسجيل هذا الذوق لا يكون إلا في تلك الأحكام الجمالية التي تروج في هذا العصر. «والنقاد لازمون في كل عصر لتسجيل أحكامه الجمالية»^(١)

ولكن هل النقد والحكم الجمالى شئ واحد؟ يبدو أن مهمة النقد الأولى هي الحكم. وإذا اقترن النقد في التاريخ بالأحكام التي اعتاد النقاد إصدارها فلأن كلمة النقد ذاتها تحمل معنى الحكم. ويتضح ذلك أيضاً من الأصل اللاتيني لكلمة Criticism (نقد) فهو يعنى «الحكم»^(٢).

وأبسط صورة للحكم الجمالى (وهو بطبيعته ينصب على الأعمال الفنية وحدها) هي القول بجمال العمل الفنى أو قيمته. وميزة هذا الحكم - حين يكون جماليا صرفاً - هي تخليه عن كل الاعتبارات العملية؛ «فنحن عندما نحكم على شئ نون أن نحاول الحصول عليه أو الفرار منه فإننا نحس إما برضاء داخلى فنقول إنه جميل وإما بضيق وتقرز داخلى أيضاً فنقول إنه قبيح»^(٣). ولكن النقد ليس بهذه البساطة ، ولا تقتصر مهمته على القول بالجمال أو القبح مهما كانت الاعتبارات الأخرى مستبعدة، ومهما تحرر الحكم من أى غاية؛ فهناك في الواقع نوعان من الحكم: نوع نقف فيه عند مجرد القول بالجمال والقبح، ونحن بذلك لا نكون نقاداً بالمعنى الصحيح؛ لأن البشرية في تعاطيها الأدب على مدى العصور تقف هذا الموقف. والنوع الثانى هو الذى نحدد فيه قيمة العمل الفنى ونضعه في مكانه أو في مستواه بحسب المفهومات والمقارنات وما إلى ذلك، ونحن بهذا نكون قد انتقلنا عن مرحلة «تنوق»^(٤) العمل الفنى إلى مرحلة «تقويم»^(٥) هذا العمل.

Rene Wellek and Austen Warren: Theory of Literature London, 199 (١)
p.342 note2

Judgment انظر: Wellek السابق من ٢٦٢.

Rey A: Lecons de Philosophie F. Riedr Paris 1926 Vol4 p.364 (٢)

(٥،٤) "to value" "to evaluate" يفرق ولك في كتابه سابق الذكر بين اللفظتين ليبين أن الفلاسفة والنقاد يختلفون في موقفهم من العمل الفنى عن عامة الناس من حيث هم يخطون خطوة أبعد من مجرد القول بالجمال أو القبح، أو بعبارة أخرى مجرد الاستحسان والاستهجان. (راجع من ٢٤٨ من كتاب ولك السابق).

ومن هذا يتبين لنا كيف يعتمد الحكم النقدي - بمعناه الصحيح - على أساس إستطيقى لا على مجرد ذوق جمالى، سواء أكان ذوقاً فردياً أم جماعياً، كما يتبين كيف تلزم للنقاد فلسفة إستطيقية تكون بمثابة الأساس لما يصدر من أحكام.

وينقل كورثوب فى كتابه (Life in Poety, Lawin Taste ١٦١) عن بوزنكيت فى كتابه «تاريخ الإستطيقا» تعريفه للإستطيقا بقوله: «إن النظرية الإستطيقية فرع من الفلسفة، وهى تقوم لقصد المعرفة لا بوصفها وجهة توجيهاً عملياً»، وينقد كورثوب ذلك بأنه «غير صحيح كل الصحة؛ فأرسطو أول الإستطيقيين النظريين كان، بلا شك، يهتم بكشف قوانين الفن الجميل من حيث هى أولاً وقبل كل شئ جزء من ناموس الطبيعة. ولكنه سرعان ما عرف القوانين الأساسية للشعر دون أن يتقدم بتطبيقاتها كما نرى من القواعد التى وضعها لتأليف «المساة الكاملة». وفى زمننا، وبنفس الطريقة، بدأ رسكن (Ruskn) فى مؤلفه (Modern Painters) بفحص مبادئ عامة، ويعد أن أقنع نفسه بطبيعتها حاول أن يطبقها على مصورين وشعراء كثيرين، محدثاً بذلك ثورة هائلة فى ميدان «الذوق». وهذا النقد من جانب كورثوب يقوم على أساس يشبه الأساس الذى تبنياه من قبل، وهو أنه تلزم للنقاد نظرية إستطيقية قبل أن يمارس عمله النقدي.

والواقع أننا نحمل النقد القديم كثيراً من العنت إذا نحن تطلبنا فيه هذه الفروق القديمة، فكل من حكم على شئ بالحسن أو القبح فقد نقده، دون أن تكون له الخبرة الجمالية الكافية، أو بعبارة أدق دون أى محاولة تبذل فى سبيل تبين النقد القديم مستقلاً عن ملابس أخرى، لا يمكن أن تظفر بتوفيق كبير. وهى فى الوقت نفسه ستواجه لونين من النقد، ذلك اللون الشائع من النقد - ولنصطلح منذ الآن على تسميته بالنقد الشعبى - وهو الذى يقف عند تنوق العمل الفنى والقول بجماله أو قبحه، واللون الثانى هو ذلك اللون من النقد الذى يعتمد على نظرية أو أساس إستطيقى، ويصدر الأحكام ويقوم الأعمال بحسب المفاهيم النظرية. وطبيعى - حين ننظر إلى النقد القديم - أن نجد اللون الشعبى من النقد هو الغالب، مما يضطرنا إلى الاهتمام به بجانب اللون الآخر.

من هذا يتضح لنا الميدان الذى سنعمل فيه فنجده فسيحاً حين يكون النقد فى أى صورة من صوره، ومختلطاً بأى لون آخر من ألوان المعرفة، هو المادة التى يقتضينا البحث درسها والكشف عن الأصول الأولى أو الأسس الثابتة أو المتطورة التى تكمن خلف هذه المادة

72

الفصل الثانى

الجمال والقبح فى تاريخ الوعي الجمالى

«هل يستطيع الفن أن يتخذ الشر موضوعاً
ويستخلص منه صوراً فنية جميلة؟ بعبارة أدق
وأوضح؛ هل فى الشر جمال يصلح موضوعاً للفن؟»
طه حسين
«إن النور ذاته يتلاشى إذا لم يوجد فى العالم
سوى عميان» .

شارل برنار

من الطبيعى جداً أن نجد أكثر من تعريف للجمال عند مختلف المفكرين فى مختلف العصور والأمكنة ؛ ذلك أن التعريفات فى هذه الحالة تكاد لا تمثل أكثر من وجهات النظر المختلفة فى فهم الجمال . وطبيعى أن يختلف الناس فى فهم الأشياء بخاصة إذا كانت من طبيعة مرنة كما هو الشأن فى الجمال والقبح وغيرهما من المفاهيم المطلقة. وتود الآن أن نلمس مايمكن إبرازه وتمييزه من الأفكار والتعريفات التى أطلقت على الجمال والقبح لنحدد منها الجوانب التى تناولها الباحثون . وهذه الوقفات الجمالية شديدة المساس بما نحن بسبيله من تبين الأسس التى بنى عليها عادة حكمنا الجمالى .

وقد قلنا إن الحكم بالجمال أو القبح فى ميدان النقد شئ مألوف وشائع عند عامة الناس على اختلاف أوطانهم وأزمانهم . ويحسن بنا أن نعرف الآن - قبل المضى فى تتبع الصور المختلفة من الوعي الجمالى - أى شئ نعنى عندما نطلق كلمة الجميل أو القبيح على عمل فنى . ذلك أن هاتين اللفظتين لاتطلقان - كما يقول كيرت جون ديكاس C. J. Ducasse فى كتابه «فلسفة الفن (The Philosophy)» (١٩٢٩) - إلا من جانب الناقد وحده وليس لهما أى معنى من وجهة النظر الإبداعية عند الفنان . وقد يكون هذا الناقد هو الفنان نفسه عندما يلتفت فيما بعد ليتأمل ويقوم عمله، أو يكون شخصاً آخر . فهذا الذى نقومه بقولنا إنه جميل أو قبيح إذن ليس مطلقاً هو العمل الفنى بهذه الصورة، أى من حيث

هو إنتاج رغبة الفنان في أن يجسم مشاعره في شيء، ولكن المتلقى لا يتأمل سوى الشيء نفسه دون أن يشير مطلقاً إلى مسألة ما إذا كان هذا الشيء من إنتاج الفن أو الطبيعة . ومن جهة أخرى فإن النقد بهذه المثابة سيقصر اهتمامه على قياس النجاح أو الفشل في الفن، أي محاولة الفنان بصورة واعية أن يعطى شعوره صورة موضوعية . ومع ذلك فمن الواضح أن الفنان وحده هو الذي يكون في وضع يستطيع فيه أن يقرر ما إذا كان، أو إلى أي مدى، قد نجح في شيء يجسم شعوره تجسيماً كافياً . واختبار النجاح في محاولته إعطاء صورة موضوعية لشعوره - كما رأينا - هو تبين ما إذا كان الشيء المبتدع يعكس في التأمل الشعور الذي حاول أن يعبر عنه . أمّا كنه هذا الشعور فشيء لا يعرفه سواء، ومن ثم فهو وحده الذي يستطيع أن يقوم بالاختبار . فإذا استطاع الفنان أن يقول «نعم، هذا يعكس إلى تماماً ذلك الشعور الذي كان لدى» فإن هذه تكون هي الكلمة الأخيرة في الموضوع، أي فيما يختص بالنجاح في محاولة التعبير الموضوعي عن شعوره. ولكن من الممكن القول بحق في مثل هذا النوع من النجاح إنه شيء له أهميته عند الفنان وحده أو يحتمل أن يكون كذلك عند أمه أو زوجته . ومن ثم فإن الصورة الموضوعية للشعور، كما تظهر في هذا الاختبار، يمكن أن توصف بأنها خاصة أو فردية، لتمييزها عن الموضوعية الاجتماعية^(١) التي يكون امتحانها من حيث قدرة الشيء على نقل شعور الفنان - في التأمل - لا إليه فحسب بل إلى الآخرين كذلك . . .^(٢) ونحن عندما نجد متعة في تأمل العمل الفني « فهي المتعة التي توجد ليس في الشعور الازر أخذ صورة موضوعية في العمل (الذي يمكن أن يجعل من العمل الفني جميلاً) ، بل في نجاح محاولة الشخص في أن يعطى جانباً من جوانب ذاته الشاعرة صورة موضوعية . وتبقى هذه المتعة الأخيرة، سواء أكان الشعور المبتدع جميلاً أم قبيحاً »^(٣) .

فالحكم بالجمال أو القبح ينصب على شعور الفنان ، وإن كان ذلك الحكم لا يمتنعنا من أن نجد المتعة في العمل الفني من حيث نجاح الفنان في التعبير عن هذا الشعور. أو

(١) Social objectification

(٢) Carritt, BF. : philosophies of Beauty, (Oxford, Clarendon Press, 1931), PP 313-4

(٣) Ibid' P.315

بعبارة أخرى فإن هناك شيئاً معبراً عنه وشيئاً معبراً . وحين نقول إن هذا العمل الفني جميل أو قبيح فإننا قد نعنى التعبير (وعندئذ يكون حديثنا عن شئ آخر غير الجمال، ليكن المتعة كما يسميها ديكاس) ، وقد نعنى المعبر عنه (وعندئذ فقط نكون قريبين من الحديث عن الجمال والقبح فى الأشياء الخارجية) . هل جمال هذه الأشياء أو قبحها يؤثر فى حكمنا على العمل الفني بأنه جميل أو قبيح (أو إن شئت بأنه ممتع أو مؤلم) ؟ الجواب على ذلك موضعه فى الفصل التالى، ويكفى غرضنا هنا أن نكون على وعى تام بهذه الثنائية المفروضة فى العمل الفني (تعبير ومعبر عنه) قبل أن نتتبع الخيوط التى مربها الوعى الجمالى، ومدى ما يمكن أن يكون لها من صلة بالنقد أو أثر فيه .

— ١ —

رغم ما هو معروف عن الرجل اليونانى من أنه كان يولد فناناً، وأن ثقافته كانت تصله بمجال فكرى واسع فيما يختص بالأشياء الجميلة ، فإن ظهور النظر الجمالى جاء متأخراً، فلم يظهر إلا فى عهد سقراط ، والسبب فى ذلك هو أن شيئاً من الدراسة الجمالية لايتأتى إلا فى فلسفة منظمة لها صورة متكاملة .

وقد كان الفكر اليونانى قبل عصر بركليس غير قادر على الحصول على أسلوب منهجى صحيح ^(١) . ويمكننا أن نجعل أفلاطون نقطة البداية ، لأنه به حقاً تبدأ نظرية الجمال ^(٢) اليونانية . صحيح أن أكزانونوفان وهرقليطس قد نقدا هومير قبله بزمان طويل، ولكنهما صنعا ذلك من وجهة نظر أخلاقية بحتة ^(٣) .

ورأينا أن أفلاطون لم يكن أسعد حظاً منهما فى فهمه للعمل الفني ، فنحن نعرف أن نظريته فى المثل جعلته يفترض وجود مثال للجمال خارجى ^(٤) . وتصبح الأشياء فى

Encyc. of R. & Eth . vol 2,P.444, (١)

(٢) aesthetic theory . وفى رأينا أن دنستون متساهل - يحسب ما رأينا فى الفصل السابق فى استخدام كلمة aesthetic هنا . إلا أن يكون المقصود بها مجرد الوصف لا النسبة إلى علم الإستطيقا . وميلا منا إلى هذا الفهم الأخير ترجمناها بنظرية الجمال .

(٣) Denniston : The Theory of Lit, PP.18-19, introd

(٤) transcendental

حقيقة جمالها شبيهة المثال، ويقرب هذا الشبه أو يبعد بمقدار ما فيها من جمال . والعمل الفنى نقل أو محاكاة ^(١) لهذه الأشياء الشبيهة بمثال الجمال . فهو إذن شبيه بالشبه، والجمال الذى يتمثل فيه يقل عنه فى الأشياء، كما أن جمال هذه الأشياء بدورها أقل منه فى المثال . والجمال فى المثال جمال مطلق، أما فى الأشياء فهو نسبي. ويتضح ذلك من محاوراة أفلاطون المسماة «هيبياس» ^(٢) حيث يرى أن الأشياء ليست جميلة جمالا مطلقاً، وإنما تكون جميلة عندما تكون - كما يقول على لسان هيبياس - فى موضعها، وقبيحة عندما تكون فى غير موضعها . فالذهب أجمل من العاج، وهذا أجمل من الحجارة، وكان يلزم فتناً مثل فيدياس ^(٣) - بناء على ذلك - أن يصنع تمثال أثينا أو على الأقل عينيها وبقية وجهها ويديها وقدميها من الذهب، ولكنه صنعها من العاج، وإذا كان العاج جميلاً فقد صنع المقلتين من الحجارة . وهنا يجرى الحوار على هذا النمط :

سقراط : أفى الحجر الجميل جمال كذلك ؟ .

هيبياس : إذا كان فى مكانه الصحيح وجب أن نوافق على ذلك .

سقراط : وإذا سألنا - السائل - عما إذا كان قبيحاً عندما يكون فى غير مكانه، أوافق أم لا ؟ .

هيبياس : يجب أن نوافقه .

سقراط : عندئذ سيقول «أبلغت» بك حكمتك إلى تقرير أن العاج والذهب يجعلان للأشياء منظرًا جميلاً عندما يكونان مناسبين للغرض، وإلا فهى قبيحة» ^(٤) .

وتستمر المحاوراة لتؤكد أن موافقة الأشياء لنا لا تكسبها إلا جمالا عارضاً ^(٥) .

(١) imitation

(٢) Hippias Major

(٣) Pheidias.

(٤) Carritt; op. cit, PP6-7

يلاحظ أن هيجل يرى أن الإنسان كائن واع مفكر، وهو يستطيع أن يفكر فى الأشياء وفى نفسه كذلك بعكس الكائنات الأخرى، وهو حين يفكر فى الأشياء يحاول أن يرأب الصدع الذى بينه وبينها بأن يلقى ظللاً من نفسه عليها، ومن ثم فإن المادة فى العمل الفنى أو العنصر الحسى فيه يستأهل مكانه فقط بمقدار تماثله لعقل الإنسان، لا بحكم ماديته الخاصة» (راجع نفس الكتاب، ص ١٦٢) .

(٥) Ibid : P.9.

فالأشياء الجميلة حقاً هي التي تستقل بجمالها عن أى هدف خير أو نفعى أو يوافقنا بصورة من الصور . والأشياء عند أفلاطون ليست قسمين : جميلة وقبيحة، بمعنى أن ما ليس جميلاً يكون قبيحاً حتماً، وإنما هناك مرحلة يخلو فيها الشئ عن كلا الوصفين فكما أن غير العالم لا يكون حتماً جاهلاً وإنما هو وسط بين طرفين متناقضين، فكذا الأمر بالنسبة لغير الجميل ^(١) . وهذا يوضح لنا ما نحن بسبيله من تقرير أن الجمال عند أفلاطون في الأشياء وأنه يتفاوت فيها إلى أن يصل إلى مرحلة يفقد فيها الشئ صفة الجمال، ولكنه لا ينتقل إلى المرحلة الدنيا، مرحلة القبح .

أما مثال الجمال أو الجمال المثالي فهو مفهوم سابق يسيطر على الفنان حين يعمل، فهو يختار عناصره من الأشياء الطبيعية ويؤلف منها وحدة غاية في الجمال بحسب هذا المفهوم أو باستخدامه مقياساً خاصاً خفياً. ومن ذلك نلمس القرب من نظرية الجمال المثالي كما تسلمها أفلاطون من سقراط، ولم يكن عليه سوى أن يخطو بعد خطوة واحدة ^(٢) .

ومن ذلك يتبين لنا أن أفلاطون كان ينزع نزعة مثالية في فهم الجمال، وينزع نزعة موضوعية عندما يلتمس مظاهر هذا الجمال في الأشياء، ففي الأشياء جمال، وهو جمال نسبي بالقياس إلى مثل الجمال . وماذا يكون مثال الجمال سوى الصورة المجردة من الأشياء للجمال . بعبارة واحدة نستطيع أن نلخص أفلاطون في فهمه للجمال في أنه كان تجريدياً، مثالياً، وأنه كان يصبو إلى فن سام يكشف للحس عن عالم المثل .

وربما كان تلخيمننا لأفلاطون يلخص لنا كذلك الاتجاه العام السائد في فلسفة الجمال عند الإغريق، ذلك أن أرسطو - أضخم شخصية فلسفية عندهم - لم تكن له نظرية جمالية بالمعنى الصحيح الذي يتمثل عند أفلاطون مثلاً . بينما نجد لونغين مثلاً فيما بعد يبني نظريته في الفن على أساس من مفهوم للجمال هو مفهوم النظرية الأفلاطونية مع بعض التعديلات التي يتفق واتجاهه الصوفي، فإن أرسطو لم يحاول شيئاً من ذلك،

Platon : Le Banquet, On de L'Amour, Paris, Payat, 1926, 5ieme, (١)

Tirage PP.125-6

Egger, E, Essai sur L. Fistoire de la Critique chez les Crecs (2eme (٢)

Ed, Paris 1889), P 128

«ولا جدوى فى محاولة بناء نظرية فى الجميل من الملاحظات الجزئية التى تركها لنا - أرسطو. فهو يجعل من الجمال مبدأ منظماً فى الفن، ولكنه لم يقل البتة- أو يعن - أن غاية الفن هى جلاء الجميل . والقوانين الموضوعية للفن مستنبطة لامن بحث فى الجميل، وإنما من ملاحظة للفن من حيث هو، وللاثار التى ينتجها»^(١) ومع ذلك فسرأينا أن أرسطو بموضوعيته كان أقرب من أفلاطون بمثاليته إلى ميدان الفن . فأفلاطون يبحث فى جمال الأشياء وأرسطو يبحث فى الأثر الذى تحدثه فى الإنسان . ودائرة معارف الدين والأخلاق تؤكد ذلك حيث تقول: «هناك طابع عام فيما نعتقد، يميز كل نظريات الجمال اليونانية، وهو اعتبارها الجمال صفة فى الأشياء . وهم إذا حدث أن فكروا فى الأثر الذى تتركه فى الفرد فإنهم لا يصنعون ذلك إلا بطريقة ثانوية لا يبروا فى الأثر عنصراً جوهرياً فى الجمال . والنتيجة هى أن التأملات اليونانية فى الجمال ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالميتافيزيقا»^(٢) .

وليس غريباً أن ترتبط تأملات الإغريق فى الجمال بالميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) لأن الفلسفة عندهم كانت فى أساسها تهتم بالطبيعة أو ماوراء الطبيعة، ولذلك لم يكن الجو مهياً، ولا الدوافع كافية لإدخال فلسفة الفن . وهى إذا تجاوزت ذلك «فإنها تبحث من وقت لآخر فى النفس، أو على وجه التحديد، فلسفة العقل، وفيما يختص بمشكلات الجمال الفلسفية فإنها كانت تشير إليها إشارات عابرة، سواء بصورة سلبية، كما هو الشأن فى إنكار أفلاطون قيمة الشعر، أو بصورة إيجابية، كما هو الشأن فى دفاع أرسطو الذى حاول أن يفرد للشعر ميداناً خاصاً بين ميدانى التاريخ والفلسفة، أو - فيما بعد - فى تأملات أفلوطين الذى ربط للمرة الأولى بين مفهومات (الفن) و (الجميل) السابقة غير المرتبة»^(٣) .

والآن يحسن بنا أن نتيين مفهوم الجمال عند أفلوطين وإلى أى مدى نجح فى الربط بينه وبين الفن .

(١) Butcher : Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art, with a Critical Text and a Translation of the Poetics, (4th.ed, Mecomillan and Co, London1932), P.162

(٢) E.R.E. . vol 2,P.444

(٣) Encyc. Brit. : vol. 1.P.270

الواقع أنه من الصعب كذلك أن نتبين من خلال الفلسفة الصوفية فى الإسكندرية نظرية حقيقية فى الفن، فقد اختلط البحث الميتافيزيقى بالأخلاق، وشغل الفلاسفة بذلك، مما لم يترك مجالا للبحث فى العبقرية المبدعة مستقلة . وإذا كانت النظرية الجمالية فى الفن بحاجة دائماً إلى مايسندها من رأى فى الخيال، فقد كان اهتمامهم بهذا الخيال أقل منه فى الماضى، باستثناء حكيم معاصر لأفلوطين هو فيلوسترات Philostrate ، فهو الوحيد الذى ترك لنا فى القدم تعريفاً صحيحاً للخيال الشاعرى^(١).

والجميل عند أفلوطين والمدرسة الأفلوطينية الحديثة - يشير إلى الواحد Un,I المطلق الخير الذى تصدر عنه الصورة المشعة^(٢) . ولاشك أنه من الواضح تأثر هذه النظرية بفلسفة أفلاطون فى الجمال المفرقة فى محاوراته كالمائدة وفيدر وهيبياس^(٣) . وقد تكون أكثر من مصادفة أن ينشر الجزء الثالث من «التاسوعات» (وفيه يتكلم أفلوطين عن الجمال والحب) مع المائدة فى مجلد واحد^(٤) . وإذا كان أفلاطون قد وحد بين الجمال والخير فقد تأثره أفلوطين ، فعنده كذلك أن الجميل هو الخير، والخير فى هذا الرأى كامن خلف الجميل وهو مصدره ومبدؤه، كما هو مصدر كل شئ ومبدؤه^(٥) فالواحد المطلق خير قبل كل شئ وهو جميل لأنه خير. فالخير هو المبدأ الأول الذى يصدر عنه الجمال. وإذا كان للجمال هذه الطبيعة «فإن الوسيلة إلى إدراكه هى الروح . أما الحواس فإنها لاتدرك سوى انعكاسات هى ظلال للجمال^(٦)» وسوى إحياءات للحقيقة . وهذه الأداة يجب أن تهذب، فيجب أن تصقل بالتفكير الراقى وبحياة الأمم. وأخيراً سترى أنه رغم أن الخير والجمال شئ واحد فإن الجمال مع ذلك يقع فى مجال أدنى من الخير، هو فى الحقيقة ليس سوى محاكاة^(٧) . وفى الإنيادة «يتساءل أفلوطين : كيف يمكن رؤية جمال النفس الخيرة؟

(١) Egger. Essai sur L' Histoire..., PP.473-4.

(٢) Charles Bernard, Esthétique et Ccririque P.97.

(٣) يبدأ بحث الجمال عند أفلوطين بمحاكاة لمحاورة هيبياس، وينتهى بمحاكاة لمحاورة فيدر، راجع :

Eggel, op. cit, P.457:

(٤) راجع نشرة Payat للمائدة سنة ١٩٢٩ ، الطبعة الخامسة .

(٥) Charles Bernard, op. cit .. P.53.

(٦) shadows - beauties - reflections.

(٧) Saintsbury (George) : A History of Criticism ., (William Blackwood

and Son, Edinburgh and London), 4th ed, vol. 1,P.68.

(ويجيب) : عد إلى نفسك وانظر، فإذا لم تر الجمال فيك فاصنع ما يصنعه المثال بتمثال ينبغي أن يكون جميلا، فهو يزيل جزءاً ويكشط ويهذب ويجفف حتى يستخلص من الرخام خطوطا جميلة . فأزل مثله الزائدة وعدل المنحرف وأجل المعتم ليصبح وضيئا، ولاتكف عن نحت تمثالك حتى يستعلن نور الفضيلة الرباني، وحتى ترى الفضيلة مستقرة على العرش المقدس^(١)، وهي نزعة صوفية واضحة في فهم الجمال وإدراكه. فالجمال عند أفلوطين حقيقة علوية لها طبيعة نورانية متحدة بذات الإله . وهذه الحقيقة تمتد في الأشياء إلى أن تظهر ظلالها التي ندركها بالحواس. فالجمال الذي ندركه بالحواس ليس هو جوهر الجمال، وإنما إدراك الجمال (تلك الحقيقة النورانية) لايتأتى إلا بأداة من نفس الجوهر هي الروح . ولكن الروح ليست خالصة ، وإنما هي مرتبطة بالجسم (وهو معدن آخر معطل لعملها إلى حد كبير) مما يحول دون إدراكها للجمال إدراكا كافيا . وهي في سبيل هذا الإدراك في حاجة إلى رياضة تصفيها وتنقيها إلى أن تصبح في حالة مناسبة لإدراك ذلك الجمال . وأفلوطين نفسه يقول : «يجب أن تصبح العين معادلة ومشابهة للشيء المرئي كيما يمكن استخدامها في تأمله . ولن ترى عين الشمس دون أن تصير مشابهة لها .

ولن ترى نفس الجميل دون أن تكونه جميلة^(٢) .

ولكن ما شأن الجمال في الأشياء وفي الفن عند أفلوطين ؟ .

قلنا إن هناك ذلك المبدأ المتحد بالإله والذي يشع في الكون وتتغلغل أشعته في الأشياء فتكتسب من صفته بقدر ما شال منها . ومن ثم تبدو الأشياء في سلم هابط من الجمال المطلق إلى القبح، وبينهما سلسلة متصلة من الأشياء كل حلقة منها أقل من سابقتها درجة في الجمال^(٣) ، شأنها في ذلك شأن النور الذي يكون أقوى ما يكون في مصدر النور ذاته ثم يقل مع البعد عن هذا المصدر شيئا فشيئا إلى أن يكون الظلام .

والفنان يتمتع بروح شفافة مهذبة تستطيع أن تدرك الجمال في أعلى درجاته، أو بعبارة أخرى أن تدرك الجمال المطلق، ذلك الجمال الذي يفوق جمال الأشياء بمراحل متباينة البعد ولكنه يفوقها جميعا على كل حال . فإذا نقل الفنان شيئا من هذه الأشياء

(١) Charles Bernard : op. cit., P.56.

(٢) Charles Bernard : Esthetique et Critique, P.33

(٣) E.R.E. , vol. 2,P.445.

كان عمله الأساسى هو أن يقرب به ما أمكن من ذلك الجمال المطلق الذى أدركه من قبل بروحه . فهو إذن يترقى به فى مدارج الجمال باكتناحه جوهر هذا الشئ الأصيل، والذى لابد أن يكون جميلا . . وهذا هو السبب فى أن الفنان ينبغى عليه ألا ينقل الطبيعة نقلا رديئاً، بل يحاول أن يصل بنظره الثاقب الذى صدرت عنه كل الحياة، ويصحح النقص فى الأشياء المحسوسة بحسه^(١) . فإذا كان الشئ فى وجوده المستقل يتمتع بدرجة مامن الجمال فإنه يترقى فى مدارج الجمال إذا هو ظهر فى عمل فنى . والروح الجميلة هى التى تكشف عن الأشياء التى تدخل فى ميدان الإشعاعات الصادرة عن الجمال المطلق، ومحك ذلك هو موافقة هذه الأشياء لها . ومن ثم فالقبح هو ما يصدمنا لأنه تقيضنا . والشبه الذى بين الأشياء الجميلة وبين أرواحنا التى تدركها له أصله فى الفكرة Idea التى يصدر عنها هذه وتلك جميعاً^(٢) .

وقد فسر أفلوطين فى الإنياذة الجمال الفنى بأن فرق بينه وبين جمال الطبيعة . فرأى أن الحجر الذى يتناوله الفنان يبدو جميلا بجانب الذى لم تمسسه يد فنان . فالجمال إذن ليس فى الحجر وإلا فالحجران من أصل واحد ، ولكنه فى تلك الخاصية التى أضافها الفن إلى الحجر. وهذه الخاصية كانت فى نفس الفنان قبل أن تخرج فى الحجر . وهذا الجمال الذى سبق أن أدركه بخياله كان أعظم منه فى الحجر . ومن ثم فالعمل الفنى ليس مجرد تقليد للعالم المرئى ولكنه يصعد بنا إلى المبادئ الأولى التى قامت عليها الطبيعة^(٣) .

فإذا كان الفنان لا ينقل إلينا الشئ كما هو وإنما هو يتعمقه بنظره الثاقب ويكمل ما فيه من نقص، أو بعبارة أخرى يضيفى عليه من نفسه (مستلهماً النبع الأول للجمال) ما يجعله جميلا أو أكثر جمالا مما هو - فكيف إذن يدرك متلقى الفن الجمال الذى سبق أن أسبغه العمل الفنى على الأشياء ؟ أو بعبارة أخرى كيف يدرك الجمال كما يبرزه العمل الفنى ؟ .

بالرجوع إلى فكرة التعادل عند أفلوطين، التى تحتم وجود التوافق بين الشئين

Id. (١)

Croce : Aesthetic, P.167. (٢)

Carritt : Philosophies of Beauty, PP.47-8. (٣)

(الشمس والعين مثلا) حتى يتم الإدراك، نستطيع أن نعرف الجواب على هذه المسألة . فإذا وجد متلقى الفن المناسب للعمل الفني الذى أمامه، أو بعبارة أخرى إذا تم التوافق بين الجمال فى العمل الفني وروح متلقى هذا العمل، أمكن إدراك هذا الجمال . ومن ثم نستطيع القول إن حياة العمل الفني يكيفها الإدراك المباشر^(١) المزدوج عند مؤلفه ومتلقيه، فالتور ذاته يتلاشى إذا لم يوجد فى العالم سوى عميان^(٢) .

هذه هى آراء أفلوطين فى الجمال والقيح وفى صلتها بالفن . وقد كان فى وسعنا أن نكشف عن قيم فنية فى هذه الآراء لو كان منهجنا فى هذا الفصل نقدياً وليس تاريخياً . ويكفي أن نعلم أن واحداً من كبار المشتغلين بالإستطيقا (شارل برنار) قد كتب كتابه (الإستطيقا والنقد) كله تقريباً من وجهة النظر الأفلوطينية .

— ٣ —

وإذا نحن مضينا إلى العصور الوسطى وجدنا فلسفة أفلوطين تحتل مكانا بارزا من التفكير الجمالى عند فلاسفة المسيحية أو فلاسفة الكنيسة بلفظ أدق . ولكن هل أهملت فلسفة أفلاطون وأرسطو واكتفى الآباء بصوفية أفلوطين ؟ يبدو أنها لم تهمل، لكنها كيفت تكييفاً خاصاً يتلاءم مع الفهم العام والفلسفة العامة التى سادت العصور الوسطى .

كانت الإستطيقا فى الكنيسة، أى بلفظ آخر الإستطيقا الدينية فى العصور الوسطى، تسعى إلى تأكيد فكرة أن الله الخالق هو مصدر الجمال فى الكون . ويعد سانت أوغسطين ممثلاً لهذه الوجهة، وهو يدين بالكثير للنظريات الأرسطو - أفلاطونية^(٣) .

ولكن كيف يمكن الجمع بين أرسطو وأفلاطون واستخراج فلسفة موحدة من نظريتهما فى الجمال تتمشى مع ذلك الاتجاه الفلسفى الدينى السائد فى تلك العصور ؟ . الواقع أنه من الممكن الجمع بين أفلاطون وأرسطو فى البحث الجمالى لأن نظريتهما فى الجمال تشتركان فى مبدأين أساسيين .

intuition (١)

Charles Bernard, Esthétique et Critique, P.34. (٢)

E.R.E. : VOL 2, P.445 (٣)

الأول هو أن الجمال فى النظام وفى العناصر الميتافيزيقية التى يشملها النظام، أعنى الوحدة والتعدد (الانسجام، السيمتريّة، التناسب) . ومعروف أن دراسة الوحدة والتعدد مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت الفكر اليونانى، ودراسة النظام هو الجانب الجمالى من هذه المشكلة . . أفلاطون يقول : «إن الوزن»^(١) والتناسب هما عنصران الجمال والكمال . وكذلك يكتب أرسطو (Poetics,vii4) إن الجمال يتركب من نظام فى الأشياء الكثيرة .

والثانى : أن الجمال هو الخير . وعندما نتذكر أن فكرة أفلاطون الأساسية فى الميتافيزيقا هى الخير وليست الحق، فإننا ندرك النقص فى القول الذى نسب إلى أفلاطون خطأ وهو : «إن الجمال هو وضاعة الحق، وقد حاول أرسطو أن يشخص بعض الفروق المميزة بين الجميل والخير ولكنها كانت فروقا سطحية»^(٢)

وهكذا تمتزج النظرتان عند فلاسفة العصور الوسطى لتكونا أساس نظريتهما فى الجمال، تلك النظرية التى يمثلها سانت أوغسطين أصدق تمثيل فى كتابه «الجميل والموافق»^(٣) . وإن فالنظرية الأرسطو أفلاطونية هى الأساس، «ومن الخطأ إرجاع نظريات الفلاسفة اللاهوتيين الخاصة بما يكون الجمال فى الأشياء إلى أثر الأفلاطونية الحديثة، فإن النظرية التى قبلت باتفاق كانت هى النظرية الأرسطو أفلاطونية، بعد أن وسعت وأصبحت فى وضع يتمشى مع نظريات الجمال الميتافيزيقية الأخرى»^(٤)

ومن الباحثين المتحدثين من يرى عكس ذلك، ويذهب إلى أن، التفكير الجوهرى فى إستطبيقا سانت أوغسطين يدعونا إلى اعتبار الطبيعة هى العمل الفنى لله . وفى هذا التفكير أيضاً تتركز كل إستطبيقا العصور الوسطى . وزيادة على ذلك فإن التطورات الواسعة، ووجهات النظر الأصلية التى كانت تنتشر فى العادة ويقول بها أساتذة أشهر المدارس فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، كانت نقطة البداية فى نظرياتهم - كما

measure (١)

E.R.E. : vol. 2,OP.44-5 (٢)

(٣) De pulcro et apto (Croce : op cit, P.175) وقد نقد هذا الكتاب

E.R.E. : vol. 2,P.446 (٤)

كانت نقطة النهاية - هي هذه المعرفة بالله من حيث هو فنان الكون . وهي فكرة أفلوطينية صرفة، وهي تؤكد سيطرة الأفلوطينية على كل إستطبيقا العصور الوسطى . وإذا كان سانت أوغسطين من جهة أخرى يرتبط في كثير من الرضا بقانون الانسجام التابع لقانون الكثرة، فإن هذه النظرة الأرسطية ذاتها تعود به إلى الوحدة التي هي الله^(١) .

ومعنى ذلك هو أن الفلسفة الأفلوطينية هي أساس التفكير الجمالي عند فلاسفة العصور الوسطى. وأن النظرية الأرسطو أفلاطونية قد حورت بما يتفق مع هذه النظرية . والذي أخشاه هو أن يكون «برنار» مندفعاً (وهو في كتابه يدافع عن الأفلوطينية) في القول بأن النظرية الأفلوطينية كانت أساس الفلسفة الجمالية في العصور الوسطى، وعند سانت أوغسطين بصفة خاصة .

والحق أن سانت أوغسطين يعرف الجمال عموماً بأنه الوحدة^(٢)، وجمال الجسم بأنه توافق الأجزاء مع جمال اللون^(٣) . ويعود التمييز القديم بين الشيء الجميل في ذاته والجمال النسبي للظهور في كتابه De pulcro et apto والاسم نفسه يبين أنه عاد إلى تأكيد التمييز القديم بين الجميل في ذاته ، والجميل نسبياً^(٤) وفي مكان آخر يلاحظ أن الصورة تسمى جميلة إذا كانت تطابق تماماً ذلك الشيء الذي هي صورة مساوية له^(٥) .

ويسأل سانت أوغسطين : «هل هذا جميل لأنه مرض أم أنه مرض لأنه جميل؟» . ويجيب : «إن هذا يرضى لأنه جميل، وهو جميل لأن أجزائه تتشابه وينتظمها انسجام واحد»^(٦) .

(١) Charles Bernard : Esthétique et Critique P.280

(٢) unity (omnis pulcritudinis forma unitas est)

(٣) congruentia partium cum quadam coloris suavitate .

(٤) quoniam apte accommodaretur etur alioui.

(٥) : Si perfecta implet illud cjuus imago est, et coaequatur et (see Croce op. cit. P.175)

(٦) Charles Bernard . Esthétique et Critique, P.280

وقد يعنى هذا أن سانت أوغسطين يسير في هذا الرأي خلف أرسطو، ولكن يجب ألا ننسى أن «قانون التساوى والتشابه والانسجام موضوع خارج المكان والزمان وفوقهما، وهو متحد بالحقيقة، بالحكمة، بالله»^(١).

والحق أن الإنسان يجد مشقة في الفصل فيما إذا كان سانت أوغسطين متأثراً في أساس نظريته بالنظرية الأرسطو أفلاطونية أو بالنظرية الأفلوطينية. ويكفي أن الأفلوطينية تدين بالكثير للأفلاطونية، مما يزيد هذه المشقة، ولكن من الممكن القول (حيث تجمع المصادر) بأن النظرية الأفلاطونية الحديثة قد «تبناها سانت بازيل St. Basil ، ذلك الكاتب الذى استعار لنفسه اسم ديوتسيوس (Dionysius) ، وكان للأخير أثر عظيم في إستطبيق العصور الوسطى»^(٢) ويتضح ذلك في مؤلفاته (المراتب السماوية . والمراتب الكهنوتية، الأسماء المقدسة)^(٣) وقد احتل الإله المسيحى مكان الخير الأسمى^(٤) أو الفكرة Idea هكذا: الإله، الحكمة، الخيرية، الجمال العلوى، مصدر الأشياء الجميلة في الطبيعة، وهذه هي سلم لرؤية الخالق^(٥). وقد سبق أن رأينا أن أفلوطين هو الذى قال بمبدأ الفكرة التى هي أصل تصدر عنه أرواحنا في تأملها كما تصدر عنه الأشياء الجميلة المتألمة . فائر أفلوطين هنا واضح كل الوضوح، وكل الذى صنعه الفلسفة المسيحية – لأنها كانت فلسفة لاهوتية أولاً وقبل كل شئ – هو أنها استبدلت الإله بالفكرة الأفلوطينية . ومن ثم فقد اتصلت الإستطبيقاً بالمسائل الاعتقادية، وتوجهت كل الأبحاث فيها إلى إثبات فنية الإله القدير كما تتمثل في كونه البديع.

أما سانت توماس الأكوينى فيختلف قليلاً عن سانت أوغسطين في أنه يتطلب في الجمال ثلاثة أمور: التكامل أو الكمال^(٦)، والتناسب التام، والوضوح. ويتبع أرسطو في

(١) Charles Bernard : Esthétique et Critique, P.281

(٢) E.R.E. : vol. 2, P.446.

(٣) De Coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De

divinis nominibus, etc, وبخاصة في كتابه الأخير

(٤) summum bonum

(٥) Croce : op. cit. P.175.

(٦) integrity or perfection.

تمييزه بين الجميل والخير: فيعرف الأول بأنه ما يتمتع بمجرد تصويره^(١). وقد أشار إلى الجمال الذي تستحوذ عليه الأشياء حتى الرديئة منها إذا هي حوكت محاكاة حسنة^(٢).

ومهما يكن من شيء فإن هذه التأملات قد استمرت في انفلاتها بعيداً بعيداً عن اعتبارات الفن التي ربطها بها أفلاطون، وكثيراً ما تكررت تعريفات الجمل الجوفاء التي أطلقها شيشرون وغيره من قدامى الكتاب^(٣). وتسود نظرية الفن التعليمي أو الأخلاقي المنومة على كل ما عداها. وقد ساعدت على نوم أبحاث القدامى وشكوكهم بقدر ما ناسبت قيام فترة انهيار نسبي للحضارة^(٤).

ويأتي عصر النهضة، وهو إلى حد بعيد يشبه العصور الوسطى من حيث قيمتها، فإن كل ما لهذه العصور من قيمة لا يعنو أن يكون قيمة تاريخية، ذلك أننا - كما رأينا - لم نجد أى تقدم ملحوظ في ميدان الدراسات الجمالية، فضلاً عن ابتكار النظريات الجديدة في هذا الميدان. والنظريات القديمة لم تفهم فهما مستقلاً واضحاً، بل نجدها تتشكل بحسب الروح السائد. وقليل من هذه الأبحاث ذو قيمة بالنسبة للتاريخ العام للعلم، فضلاً عن تاريخ الحضارة.

كذلك الأمر فيما يختص بعصر النهضة، فإن الكتب القديمة بعثت وقرئت مترجمة وشرحت، كما بعثت النظريات القديمة، ولكن هل أضيف إلى الميدان نظريات جديدة؟ هل فهم الجمال مستقلاً عن النظرية الأرسطو- أفلاطونية؟ هل وجدت النظرية الإستطبيقية التي حاول تطبيقها في دراسة الفنون ونقدها؟ «لقد ترجم الكتاب القدامى وشرحوا، وكتبت وطبعت أبحاث كثيرة عن الشعر والفنون والنحو والبلاغة والمحاورات والأبحاث الخاصة بالجميل. وبذلك ازدادت الكميات واتسع العالم، ولكن الأفكار الأصيلة بحق لم تظهر حتى ذلك الوقت في ميدان علم الإستطبيق»^(٥). ونستطيع أن نلمس بعض الأفكار التي ظهرت في ذلك

(١) pulcrum...id Cujus ipsa apprehensio placet,

(٢) Croce: op. cit, p.176.

(٣) Ibid, p.175.

(٤) Ibid, p.176.

(٥) Croce: op. cit, p.179.

العصر فى (محاوَرَات الحب) ^(١) (١٥٣٥) لليو الإسبانى التى ألفت بالإيطالية وترجمت إلى كل اللغات الراقية فى ذلك الوقت، وفيها يذهب إلى أن كل ما هو جميل فهو خير، ولكن ليس كل ما هو خير جميلاً، والجمال هو الذى يحرك الروح ويدفعها إلى الحب ^(٢) وأن معرفة الأشياء التى يقل فيها الجمال تؤدى إلى معرفة الأشياء ذات الجمال العلوى الروحى ^(٣) ... وكذلك فى محاولة بعض الرياضيين الذين يتجسم فيثاغوراس، تحديد الجمال بالعلاقات الدقيقة. من ذلك بحث لوقا باسيولو (عن المعادلة الإلهية) ^(٤) (١٥٠٩) والذى وضع فيه القانون الجمالى المزعوم، قانون النسبة الذهبية ^(٥) ...، ومن ذلك أيضاً القانون العملى الذى وضعه ميشيل أنجلو للتصوير عموماً، حين قرر أن الوسيلة إلى بعث الحركة والجمال فى الأشكال كامنة فى ملاحظة علاقة حسائية معينة ^(٦) ... وقد جعل الأفلاطونيون بعمامة الجمال فى الروح وجعله الأرسطيون فى الصفات الطبيعية (الفيزيائية).

ولسنا نود صرف وقت آخر فى تتبع الأفكار التى ظهرت فى هذا العصر إذا هى كانت لا تحمل إلينا جديداً فيما يختص بالنظرية الإستطيقية. ومن الجدير بالتسجيل أن هذه الأبحاث التى ظهرت فى ذلك العصر، كانت إلى حد ما حركة فى الاتجاه نحو التحليل ^(٧)، فكانت دافعة إلى النظر والتفكير فى المشكلات الجمالية لا منومة كالعصور الوسطى.

Dialogues of Love (١)

(٢) مما هو جدير بالملاحظة هنا أنه فى محاوره «المائدة» حيث يتكلم أفلاطون عن الحب وصلته بالجمال نجد هذا الرأى.

(٣) هذه هى نظرية أفلاطون أيضاً كما سبق أن رأيناها فى هذا الفصل.

De divina proportione (٤)

(٥) Golden Section، وهو يتمثل فى الخط الذى يقسم جزأين أحدهما أصغر من الآخر بحيث تكون نسبة الجزء الصغير إلى الكبير كنسبة الكبير إلى الكل. (راجع كروتشه ص ١١٠) والنسبة التى اهتموا إليها مطابقة لهذا هى ٣٤ : ٢١ (راجع كروتشه ٣٩٥).

(٦) Croce: Op. cit, pp.179-180

(٧) Op, cit,181.

وفى الفترة الأخيرة من النهضة فى إيطاليا، والتي يسمونها Seicento أى بعد الفلسفة المسيحية باتجاهها الأخلاقى الدينى، وبعد فلسفة النهضة التى أحييت التراث القديم وبعثت الموضوعات القديمة ويحسبها - فى هذه الفترة الأخيرة من النهضة نجد التفريق لأول مرة بين العقل وسرعة البديهة أو العبقورية، ومن حيث هى - بصفة خاصة - مبدعة الفن، وتتصل بها قوة أخرى تحكم على هذا الفن تسمى النوق. وفى هذه الفترة - أى فى القرن السابع عشر - ظهرت أبحاث كثيرة لكثير من الإيطاليين، فمنهم من رفض التفريق الموضوعى أو البلاغى بين الأساليب، وردّها إلى الأسلوب الفردى الناتج عن العبقورية الخاصة بكل كاتب، ومنهم من انتقد فكرة «المماثلة»^(١) وتناول الشعر من حيث إن ميدانه الأصل هو الإدراكات المباشرة أو الخيالات أو ما أشبه.

وقد كان الفضل لديكارت والمدرسة الديكارتية التى ساعدت هذه المجهودات المبعثرة على أن تندمج فى مذهب وتبحث عن مبدأ ترد إليه الفنون... وهذه المدرسة الإيطالية التى استمرت حتى نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر كان لها تأثير ملحوظ على بدمر والمدرسة التمسوية The Swiss^(٢) وعن طريقهم كان لها تأثير على النقد والإستطيقا الألمانية وعلى أوروبا جميعاً، حتى إن كاتباً محدثاً (روبرتسون) استطاع أن يتحدث عن الأصل الإيطالى للإستطيقا الرومنتيكية^(٣).

وكما أن هناك نزعتين فى المناهج النفسية هما النزعة التجريبية^(٤) والنزعة العقلية^(٥)، تتأصلان عن فرنسيس بيكون وديكارت بصفة خاصة، فإن هناك اتجاهين كذلك فى المناهج الإستطيقية:

Verisimilitude (١)

(٢) تتكون هذه المدرسة من بدمر وبريتنجر وأصدقائهما. وهى مدرسة نقدية عاشت فى النصف الأول من القرن الثامن عشر، وكانت معاصرة لجنتشد. (راجع Bosanquet: op. cit., p.214)

Encyc. Brit.; vol. 1, p.270 (٣)

Empiricism (٤)

Rationalism (٥)

١- التجريبي: والتجريبيون يرجعون كل حالاتنا الواعية إلى الإحساس؛ ويفهمون الجمال على أنه إحساس مرض، فهيوم يرى أن الجميل يقوم فينا فقط لا في الأشياء، وهو يسير وفق قوانين الترابط العامة. وقد تبني هذا المبدأ ونماه في إنجلترا هتسون (١٦٩٤ - ١٧٤٧)، وهوم^(١) (١٦٥٦ - ١٧٨٢)، وبرك^(٢) (١٧٣٠ - ١٧٩٧)، وفي فرنسا بتو Batteux (١٧١٣ - ١٨٨٠) وديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤)، وفي هولندا همستر ميز Hemsterhuys (١٧٢٠ - ١٧٩٠).. فكل هؤلاء الفلاسفة تقريباً قد ذهبوا إلى القول بوجود حاسة هي حاسة النوق الفنى التى سميت فيما بعد الحاسة السادسة، وعملها الاستمتاع بالأشياء الجميلة.

٢- العقلى: ويعد ليبتز وتلامذته المباشرى بين العقلين الذين أقاموا التمييز الجوهرى بين الإحساس أو الإدراك الحسى للصفات الحسية، وبين الفكرة أو العرض العام. فعندهم نجد الأبحاث الخاصة بالجميل والجديرة بالعناية. وقد قيل بحق إن ليبتز هو أبو الإستطيقا الحديثة^(٣).

أما سلسلة الفلاسفة العقلين Intellectualists فتكون من ديكارت وإسبينوزا وليبنز ولف على التوالى^(٤). ثم يأتى باومجارتن، وهو يدين بالكثير للف، ومثله كانت. ولف يطلق لفظ الجميل على الممتع والقبيح على غير الممتع، وهو يعرف الجمال من حيث هو ملائم لإمتاعنا أو من حيث هو كمال واضح، فالجمال الحق عنده هو ما نتج عن الكمال، والجمال الظاهرى هو ما نتج عن الكمال الظاهرى. وليس السبب فى استمتاعنا بالشئ ذى الجمال الظاهرى هو نفس الشئ وإنما هو رأينا الخاطى فى جماله.^(٥) ومن ذلك تظهر لنا أصول الفلسفة الإستطيقية التى نجدها عند باومجارتن وعند كانت من بعد.

فباومجارتن يقول فى كتابه «الميتافيزيقا»: إن ظهور الكمال، أو الكمال الواضح للنوق بمعناه الضيق هو الجمال، والنقص المقابل هو القبح، ومن ثم فإن الجمال بهذه المثابة يمتع

(١) راجع له نظريته فى كتابه "Elements of Criticism"

(٢) راجع له نظريته فى كتابه:

"Inquiry into the Origin of the sublime and the Beautiful:

E. R. E. vol.2, pp.446-7(٣)

Bosanquet. History of Aesthetic, p.182 (٤)

Caritt: Philosophies of Beauty p.81 (٥)

الناظر، والقبح - بهذا الشكل - يبعث الضيق^(١). ويقول في كتابه «الإستطيقا». إن الإستطيقا.... هي علم المعرفة الحسية وغاية الإستطيقا هي كمال هذه المعرفة الحسية. وهذا هو الجمال. ونقص المعرفة الحسية... هو القبح. والأشياء القبيحة، بهذا المعنى، يمكن التفكير فيها بطريقة جميلة، وأيضا فإن الأشياء الجميلة يمكن التفكير فيها بصورة قبيحة^(٢). ويتضح من هذه التعريفات أن باومجارتن يسير وراء فكرة فلف في أن الجميل هو الكامل المستع، وأن القبح هو الناقص الباعث على الضيق. ولكنه زاد عليه - بطبيعة الحال تعريفه للجمال والقبح الإستطيقيين.

وقد تقدم تلامذة ليبنتز وباومجارتن بمشكلة الجميل تقدما ملحوظا، ولكنهم جميعا اختلفوا أمام الشخصية العظيمة شخصية كانت^(٣). وقد قيل إن كانت بنظريته في التأمل قد خلق نظرية الجمال الحديثة كما خلق نظريتي المعرفة والأخلاق الحديثتين^(٤). فهو يقيم المعرفة الإنسانية والواجب الإنساني في نفس طبيعة عقلنا النظري والتطبيقي، ويشرح آراءه في الجميل والجليل^(٥) بالجوء إلى تكوين قدرة ثالثة هي مصدر التأمل والشعور^(٦).

بالرجوع إلى محاضرات كانت نجد أنه كان يعرف كتاب القرن الثامن عشر معرفة طيبة، أولئك الذين بحثوا الجمال والنوق والذين اقتبس منهم كانت في محاضراته. والجزء الأكبر منهم، بخاصة الإنجليز، كانوا حسيين^(٧)، والآخر عقليين^(٨)، وقليل منهم - كانوا

(١) Op. cit., p.84

(٢) Carritt:op. cit., p.48

(٣) E.R.E, col.2, p.447

(٤) Charles Bernard. Esthétique et Critique, P.66

(٥) مشكلة الجليل في الفلسفة الجمالية مشكلة قديمة، وقد كتب لونجين كتابا في التسامي- Sublimation ، تعرض فيه لهذه المشكلة. وقد شهد القرن الثامن عشر النهضة الرومنتيكية وكانت صراعا انقسم فيه الفريقان فأحدهما مع أرسطو والآخر مع لونجين الذي ظهر بحثه في التسامي، نشره بوالو، وكان في أول أمره يجرى مع «البوطيقا» في عنان، إلى أن أثبت الفرسان عدم تساويهما.

«راجع : Carritt op. cit, p.17 introd.

(٦) E.R.E.: vol.2, p.447

(٧) sensationalists

(٨) intellectualists

يميلون إلى التصوف. وقد بدأ كانت بالميل نحو الحسيين، في المشكلات الإستطيقية» ثم أصبح عدواً للحسيين والعقليين^(١) على السواء، ولذلك يعرف الجميل بأنه يتمتع دون غاية، ليرد على الحسيين وبأنه ما يتمتع دون مفهومات Concept ليرد على الفكريين^(٢).

وكأنت يفرق بين نوعين من الجمال: الجمال الحر^(٣)، والجمال بالتبعية^(٤). والأول لا يتضمن أى مفهوم لما ينبغى أن يكون عليه الشئ، أما الآخر فيتضمن ذلك، ويتضمن كذلك مطابقة الشئ له. فالتصميمات الزخرفية الإغريقية، وحليات الهوامش أو أوراق الحيطان وما أشبه، لا تعنى شيئاً فى ذاتها، فهي لا تمثل شيئاً نجد فيه مفهوماً منضبطاً، وهي جميلة جمالاً حراً. ويمكننا أن نعد موسيقى الفانتازى كذلك من حيث هي تتصل بنفس النوع، وكذلك القطع التى لا موضوع لها، وكل الموسيقى - فى الواقع - التى لا ألفاظ فيها... ولكن الجمال البشرى، سواء أكان فى رجل أم امرأة أم طفل، أم كان فى فرس أم فى مبنى، سواء أكان هذا المبنى كنيسة أم قصرأ أم مخزن ذخيرة، أم منزلاً صيفياً، هذا الجمال يتضمن غرضاً يقرر ماذا ينبغى أن يكون الشئ (بمعنى أنه يحدد مفهوماً لمثاله)، وهو بذلك لا يعدو أن يكون جمالاً بالتبعية^(٥). وكأنت بذلك يؤكد وجود جانب روحى يتميز، عن الممتع والمفيد والخير من جهة، وعن الحقيقة من جهة أخرى^(٦). هذا الجانب الروحى هو القوة الثالثة التى قال بها كأنت، وسبق أن أشرنا إليها - والتى هي مصدر التأمل والشعور، ويقول كأنت: «إنه بهذا التمييز (يعنى التمييز بين نوعى الجمال) يمكننا أن نتحقق من اختلافات كثيرة بين نقاد الجمال، عندما نبين أن واحداً يؤكد الجمال الحر، والآخر الجمال بالتبعية»^(٧).

وربما كانت هذه هي أهم الأفكار أو النظريات الجمالية التى نجدها فى المدرسة الألمانية، وليست مهمتنا هنا فى الواقع كتابة مختصر لتاريخ الإستطيقا، فإن المطولات التى كتبت له لا تترك فرصة لنجاح عمل مثل هذا. والحق أن الفترة التى أعقبت المدرسة الجمالية

(١) يمكن تتبعه فى ذلك فى كتابه Observations on the Beautiful and sublime

وأيضاً فى كتاب Critique of Judgment

(٢) Crece: op. cit., pp.279-280

(٣) pulchritudo vaga

(٤) pulchritudo adhaerens

(٥) Carritt; op. cit. p.116

(٦) Croce: op. cit, p.280

(٧) Carritt: op. cit. p.117

الألمانية قد تشعبت فيها جوانب البحث، كما دخلت النظرية الجمالية ضمن ميادين أخرى علمية، كما سبقت الإشارة في الفصل السابق، بل قد نجد المشتغلين في ميدان علم واحد من هذه العلوم ينقسمون فيما بينهم، «فعلماء النفس المعنيون بالإستطيقا في القرن التاسع عشر ينقسمون إلى مدرستين رئيسيتين: هربارت (Herbart) وأتباعه، ويأخذون برأى كانت في أن الجمال يتكون في صورة خاصة أو علاقة بين الأجزاء في الشئ المفهوم. وأتباع لبس (Lipps) يقبلون ما أدخله - أي لبس - على وجهة النظر الأفلاطونية الحديثة من تحسين... وهم يعتقدون أننا ننسب الجمال إلى كل الأشياء التي يمكن أن نجد فيها روحاً تشبه روحنا^(١). وكذلك ينشط علم النفس التجريبي في النصف الثاني من القرن نفسه، ويحاول رد الجمال إلى كميات يمكن تبسيطها بين الأثر والمؤثر، ولكن ليس معنى ذلك أن النظريين قد اختلفوا من الميدان، فما زال يصادفنا كثير من أسماء الفلاسفة الكبار أمثال هيجل وشوبنهاور ونيتشة. وكان لهيجل أثره على المشتغلين بالإستطيقا في ذلك القرن أمثال فشر (Vischer) وهارتمان (Hartmann)^(٢) والحق أن أشخاصاً كثيرين من المدرسة الألمانية المتأخرة قد ظهر لهم نشاط في ميدان الإستطيقا وإن كان نشاطاً ضئيلاً ومحدوداً، وربما كان أبرزهم فشر، فله مؤلفات ضخمة فصل فيها الحديث عن جمال الطبيعة وجمال الخيال. ومما يمثلان الجمال الحسي (concrete) من حيث إن واحداً يفتقد الوجود الذاتي والآخر يفتقد الوجود الموضوعي، كما بحث في ميتافيزيقا الجمال، فتعرض لمفهوم الجمال من حيث هو، دون الاهتمام بأين أو كيف يتحقق... أما مفهوم الجمال عنده فهو مفهوم هيجل بصورة رديئة^(٣).

ولكن ما مفهوم الجمال عند هيجل؟. ويحسن بنا قبل أن نتعرض لذلك أن نشير إلى أن نظرية القبح في القرن التاسع عشر قد نمت وتضخمت وأصبحت جزءاً لا ينفصل عن النظرية الإستطيقية، بل إن ما يميز النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو التغلب على مشكلة القبح، والانتقال من المجرّد إلى المحسوس^(٤)، ولاشك أن هيجل له أثر كبير في ذلك، وستقف في الفقرة التالية على بعض النظريات الفردية في الجمال والقبح، ونرجو أن نوفق في عرضها بصورة مبسطة.

(١) Carritt: op. cit. p.19 introd., p.154, pp.252 ff.

(٢) Wellek: Theory of Literature, p.16

(٣) Croce: op. cit. op.336-7

(٤) Ibid. p.346

وقد قلنا إن التفكير فى الجمال يستدعى بالضرورة التفكير فى القبح، فلا عجب أن يعنى المفكرون منذ القدم بهما معاً، وإن كانت نظرية القبح لم تدخل ميدان الإستطبيق إلا أخيراً (النصف الثانى من القرن التاسع عشر كما سبقت الإشارة إليه). وقديماً أرجع أرسطو جمال العمل الفنى إلى نجاح المحاكاة بغض النظر عن الشئ المحكى، جميلاً كان أم قبيحاً، وهو يقول فى البويطيقا (Poetics) : «السبب فى أن الناس يستمتعون برؤية الشبيه هو أنهم يتأملهم فيه يجدون أنفسهم يتعلمون ويستنبطون الأفكار، وربما يقولون. أه! هذا هو ذلك لأنه إذا حدث أنك لم تر الأصل فإن المتعة لن يكون سببها التقليد، وإنما هى ترجع إلى الإتيان أو اللون أو أى سبب آخر من هذا القليل»^(١).

ويتساءل بلوتاك: هل يمكن أن يصير ما هو قبيح فى ذاته جميلاً فى الفن؟ فإذا أجبنا بنعم فهل يكون العمل موافقاً ومناسباً أصله؟ وإذا كان لا فكيف يحدث أننا نعجب بهذه المحاكاة؟ فى الحقيقة إن الشئ القبيح لا يمكن - كما يرى بلوتاك - أن يصير جميلاً. ولكن المحاكاة تثير إعجابنا عندما تكون مطابقة .. فالجمال والمحاكاة (ليس المقصود لنجاح فى المحاكاة) هما شيئان مختلفان تمام الاختلاف^(٢).

وهنا ما يزال بلوتاك - مثل أرسطو - يتكلم عن استجابة ذهننا لمهارة الفنان وذكاؤه، فى حين أنه من المهم أولاً وقبل كل شئ أن يكلمنا عن العلاقة بين ذكاء الفنان وأهمية الأشياء التى يصورها، لأنه كما ينقل إلينا الشئ الجميل - فى نظرنا أو كما هو معروف لنا - فإنه ينقل إلينا ما هو قبيح فى حد ذاته، أو فى نظرنا أو كما هو معروف لنا أيضاً. والمتعة التى تحدث لنا بسبب مهارة الفنان فى نقل القبح تحمل فى طيها ضمناً أن ما هو قبيح كل القبح، ولكنه معجب فى الفن ، فيه شئ يستطيع الإدراك أن يفهمه على أنه جميل. وهذا الإدراك بطبيعة الحال هو إدراك الفنان أولاً وإدراك المستمتع بفنه ثانياً^(٣). وقد عارض

Butcher: Aristotle's Theory of poetry and Fine Art,- "Poetics", (١)
trans. p.15

Bosanquet. History of Aesthetic. p.107; Croce. op. sit, p.166; (٢)

(٣) راجع مقالنا «القبح والعمل الفنى» (الثقافة) عدد ٦٢١، (٢٠ نوفمبر سنة ١٩٥٠) ص ١٨.

لستنج في إدخال القبح في ميدان العمل الفني على أساس أن مهارة المحاكاة لا تمتنع من قبح الصورة التي تحكى القبيح^(١). وحاول شلر أن يستبعد كلمة الجمال من ميدان الفن لما تحدثه من اختلاط في العقول، فالناس يعجبون مثلاً بتمثال أبوللو ويعجبون كذلك بتمثال لاوكون، ومحتوى الأول يكفى لأن يجعله جميلاً بعكس الثاني، وكذلك الشأن في الشعر، فليس الجمال إذن في المحتوى، ولكنه في طريقة العلاج. ويقترح أن نستبدل - على هذا الأساس - كلمة الصدق، في أكمل معانيها، بكلمة الجمال^(٢). أما هيغل فمسألة الحيوية هي الفاصل عنده في مشكلة الجمال والقبح. وهو يقيّمها على أساس من طبيعة الموجودات، فالجمادات، وهي أول صورة للكائنات، يكون جمالها أقل نسبياً من الكائنات التي تتمتع بلون من الحياة أعظم وهي النباتات، وهذه بدورها يقل جمالها نسبياً عن الحيوانات من حيث هي أكثر حيوية، ثم يأتي دور الإنسان، وهو يتمتع بأكبر قدر ممكن من الحياة، فيكون - بذلك - أجمل المخلوقات. فجمال الأشياء إذن نسبي، وجميعها صالح لأن يكون مادة للعمل الفني. ومفهوم القبح عنده قائم على نفس الأساس تقريباً إذا نحن أخذناه عكساً، فالقبح عنده نسبي، والأشياء القبيحة هي تلك التي تمثل الخصائص المناقضة للحياة العامة، أو المناقضة لما اعتدنا أن نعهده صورة أو صفة للوجود الحي خاصة بها. ثم يفرق هيغل بين الجمال في الطبيعة والجمال في الفن، بأن الأول لم يقصد إلى إنتاجه بصورة واعية ويقصد التأثير الجمالي، ومن ثم فإن العمل مهما كانت الأشياء التي يحكيها قبيحة فإنها لا تجعل العمل نفسه قبيحاً، لأن العمل الفني يتمتع بقيمة جمالية منفصلة عن جمال الشيء أو قبحه^(٣).

وفي أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر (١٨٥٣) نشر روزنكرانز Rosenkranz بحثاً بعنوان «إستطيقا القبح "The Aesthetic of the Ugly"»^(٤) والحرية هي أساس فكرته في الجمال والقبح. فمع أن الصورة الناقصة أو الحاجة إلى الحقيقة الطبيعية أو التاريخية درجتان منحطتان يبدو فيهما الميل إلى القبح، فإن القبح الصحيح أو الحقيقي لا يتوافر حتى نجد خاصية عدم الحرية في كائن قادر على الحرية.

(١) Bosanquet; op. cit. p.226

(٢) Ibid: pp.302-3

(٣) Ibid.: pp.337-8

(٤) Croce; op. cit., p.347; Bosanquet: op. cit.,401

بينة بصورة إيجابية فى الموضوع الذى ينبغى أن يكون فى حيز الحرية^(١). ويتساءل روزنكرانز: عندما نرى الفن ينقل القبح مثمنا ينقل الجميل ألا يكون ذلك تناقضاً عظيماً؟ فإذا أجبنا بأنه ينقل القبح من حيث هو جميل فقط، فهل لذلك نتيجة سوى وضع تناقض آخر على قمة التناقض الأول؟... إن الجمال إيجاب والقبح الحقيقى سلب^(٢)، فإذا دخل القبح فى ميدان الفن فإنه يأخذ صورة مثالية تمنحها له قوانين الجمال العامة كالتناسق (السيمترية) والانسجام والتناسب وقوة التعبير الفردى. ونتيجة هذه المثالية ليست تخفيف القبح أو التغيير منه بمداراته، ولكن على العكس تماماً، أعنى تأكيد طابعه الأصيل المميز^(٣).

ويرى كروتشه أننا نستخدم كلمات الجميل والصادق والخير والنافع... إلخ، فنطلقها على النشاط الروحى والأبحاث العلمية والإنتاج الفنى عندما تكون هذه الأشياء ناجحة، ونستخدم كلمات والقبح والكاذب والردئ وغير النافع... إلخ فننتع بها الإنتاج الفاشل. وقد أدى استخدامنا لهذه الألفاظ إلى أن رادفنا بينها فى الاستعمال العادى للغة. والفلاسفة ودارسو الفن الذين حاولوا المحافظة على هذه الاستعمالات المختلفة بصورة غير محدودة قد ضلوا الطريق. والاتجاه السائد سواء فى اللغة العادية أو الفلسفة هو التحديد الدقيق لمعنى كلمة «جميل» بالقيمة الإستطبيقية. ومن ثم لا يجد كروتشه حرجاً فى تعريف الجمال بأنه «التعبير الناجح، أو بعبارة أخرى التعبير ولا شئ أكثر، لأن التعبير عندما لا يكون ناجحاً فإنه لا يكون تعبيراً. ويتبع ذلك أن يكون القبح هو التعبير غير الناجح»^(٤) والجمال عند كروتشه توحد (unity) أما القبح فدرجات. ذلك أنه لا يوجد ما هو أكثر جمالا من الجميل، أما القبح فيظهر فى درجات تتتابع منذ الشئ قليل القبح (أو ما هو قريب من الجمال) حتى القبح الشنيع. «ولكن إذا كان القبح كاملاً، أى ليس فيه أى عامل من عوامل الجمال، فإنه سيكون - لنفس هذا السبب - عن أن يكون قبيحاً، لأنه سيفقد التعارض الذى هو علة وجوده».

Bosanquet; op. cit., p.402 (١)

Ibid; p.403 (٢)

Bosanquet; op. cit., d.405 (٣)

Croce; op. cit., 79 (٤)

ويكروتنشه نستطيع أن ننهي هذه الجولة السريعة، وأقل الناس خبرة بتاريخ الإستطيقا يستطيع أن يتوقع أننا قد أهملنا آراء علماء النفس في هذه الجولة، بل قد نكون أهملنا آراء الفسيولوجيين كذلك. ونحن نقر بأننا أهملنا آراءهم هنا لأن أهمية دراستهم - في رأينا ليست وثيقة الصلة بالإستطيقا بقدر ما هي وثيقة الصلة بعلم النفس والفسيولوجيا. فتجاربهم التي أجريت لإثبات أن الجمال في الأشياء ^(١) وأن له بذلك صفة موضوعية، لا تفسر الجمال بقدر ما تفسر ميلنا نحو الجميل. وربما أفدنا من هذه التجارب في الفصل التالي حيث تدعو طبيعة البحث في ذلك الفصل (الأسس الجمالية في النقد) أن نفسر اختلاف الناس في تذوقهم الأعمال الفنية أو سبب استمتاعهم أو خيقتهم بهذه الأعمال.

ولكن سيظل رأينا آخر الأمر هو أن هذه التجارب تفسر لنا جزئيات من مشكلات الإستطيقا، ولكنها لا تتعرض للقضايا الكبرى. ونحن في سبيل الأسس الجمالية للنقد سننخل على ارتباط وثيق ودائم بهذه القضايا كما يصورها لنا تاريخ الإستطيقا في تطوره منذ القدم.

(١) وليام ديفيد روس W. D. Ross وسبيرمان وبيرت يمثلون هذه الوجهة ويشبتونها بتجاربهم، وكذلك فالنتاين.

الفصل الثالث

الأسس الجمالية للنقد

رأينا فى الفصل السابق أنه لم يمكن الوصول إلى تعريف نهائى للجمال، وأن مشكلة القبح قد زادت المسألة تعقيداً فى بعض الأحيان عندما يدمج المفكرون القبيح فى الجميل أو عندما يفصلون بينهما فصلاً نهائياً يخرج القبيح من ميدان البحث، وتنوعت هذه التعريفات بحسب الاتجاهات العامة أو المفهومات الفردية، أو بحسب الميادين الخاصة كالميتافيزيقا والتصوف والدين والأخلاق والعقل والحس، التى يعمل بها المفكرون، فالجمال أحياناً فى الأشياء وأحياناً فى مدى موافقته لنا، أو هو فى الخير أو النافع، وأحياناً يكون الجمال فى أرواحنا. وجمال الأشياء ليس سوى الخاصية التى يضيفها الفنان على هذه الأشياء بروحه التى تدرك الجمال. والجمال فى بعض المرات يتمثل فى الوزن والتناسب والانسجام والنظام الذى يجمع بين الأشئآت، وهو فى بعضها مثال خارج الأشياء متحد بذات الإله، أو هو الكمال والتناسب والوضوح، أو ربما كان يمتعنا بمجرد تأمله، وقد يكون علاقة رياضية صحيحة، وأحياناً يكون هناك جمال حر هو الجمال الخالص وجمال بالتبعية. وقد يكتفى البعض بأن يجعلوه علاقة بين أجزاء الشئ المفهوم، وبعضهم يستبدل بكلمة الجمال الصدق، وقد يكون الجمال هو كمال الحيوية فى الحى أو كمال الحرية للكائن الحر... إلخ.

وقبل أن نصنف هذه الاتجاهات فى فهم الجمال أود أن نبين حدود الميدان الذى ينبغى أن نعمل فيه، إذ الواقع أن المحاولات التى عرضنا لها كانت تبحث الجميل أو القبيح من وجهة نظر الفنان نفسه حيناً، أو تبحث من وجهة نظر متلقى الفن حيناً آخر. ولعل النظرة السريعة تكاد لا تلمس فرقاً واضحاً بين الحالتين، لأن الناقد الذى يتسمتع بقصيدة أو يحكم عليها لا يختلف فى الظاهر كثيراً عن الفنان حين يقف أمام منظر جميل أو قبيح، فالظاهر أن كليهما يلمس جمالا أو قبحاً وينفعل به، هذا يسجله وذاك يقدره. وقد عبر بوب عن هذا التصوير فى إحدى قصائده حيث يقول:

كما أن العبقرية الصادقة نادرة فى الشعراء.

فإن الذوق الصادق نادر كذلك عند الناقد.

وهم على السواء يتبغى أن يستمدوا النور من السماء.

هذا ولد ليحكم وأولئك ولدوا ليكتبوا^(١).

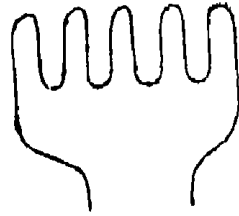
ولكن المفكرين منذ القدم قد احتفلوا بالتفريق بين الموقفين. واتضح هذا التفريق فى معرفتهم ووصفهم للجمال فى الطبيعة والجمال فى الفن، فجمال الطبيعة قد يكون مادة للفن، ولكن ليس جمال هذه الطبيعة هو الذى يجعل العمل الفنى جميلاً، لأنه كثيراً ما يكون جميلاً فى الوقت الذى ينقل إلينا فيه أشياء هى فى ذاتها قبيحة. فالجمال فى العمل الفنى أو القبح فيه ليس هو الجمال المتمثل فى الطبيعة أو قبحها، وإنما هو شئ أضيف إلى ما فى هذه الطبيعة من جمال أو قبح، لنسمه - وسنطلقها ببساطه - الشعور، أعنى شعور الفنان. والناقد حين يحكم بالجمال أو القبح على العمل الفنى إنما يحكم على هذا الشعور. ولكن هل يحكم الناقد على شعور الفنان مجرداً من أية صورة؟ وماذا يكون الشعور بدون الصورة؟ هل نستطيع أن نقول إنه يحكم على شعور الفنان من خلال الصورة التى يعرضه فيها؟ ترى أيهما يؤثر فى حكم الناقد إذن الشعور نفسه أم الصورة؟ يبدو أنه مهما تكن أهمية الشعور فإن الصورة لها أهمية كبرى فى التأثير على هذا الحكم. وأنا بوصفى ناقدأ أحكم على الشعور وأقومه، ولكننى بهذا الحكم سأكون - فى الواقع - قد حكمت - ضمناً - على الصورة، ولكننى حكمت عليها بمقاييس خارجية لأطبقها تفصيلاً وإنما أحسها مباشرة؛ فالأشياء بجانب ما لها من أهمية وما فيها من حيوية بالنسبة للمجتمع الإنسانى فإن لها أهمية فى ذاتها وحيوية خاصة بها، حتى إذا نحن جردناها من كل علاقاتها البشرية ومنافعها وأهدافها فإنه مازال تبقى بها بقية. والذى أعنيه هو أن كل شئ تكون له صورة بجانب ما فيه من موضوع . . . وبينما يكون هدف الموضوع الفنى إنسانياً فإنه فى صورته يمضى خارج البشرية، فتكون صلته بالحياة العضوية من حيث هى كل، ومن حيث ما فيها من خصائص عامة بالنسبة لكل أنواع الكائنات الحية. أما ما هى هذه الخصائص فإن عمل الفنان أن يحددها، لأنه بغير ذلك لن يستطيع أن يخلق على أعماله الإبداعية صفة الجمال^(٢) فهناك إذن قوانين خارجية منظملة للصورة، ومن واجب

(١) Pope; Essay on Criticism, macmillan, London 1950 p.1

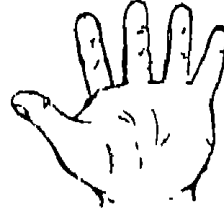
(٢) A Trystan Edwards , The Things Which Are Seen, A Philosophy of

Beauty (John Tiranti Ltd, London: 2nd ed.1947), P.107

الفنان كيما يقدم عملاً جميلاً أن يراعيها . ويمر الناقد بهذه الصورة قبل تأمله موضوع الشعور، وفي أثناء ذلك ، وهو قد يرضى عن الشعور أو لا يرضى فيحكم بجماله أو قبحه بحسب شئ أو أشياء في نفسه . والمقياس في هذه الحالة هو مقياسه الشخصي (ولانقول الفردي لأن فردية الناقد لايعول عليها في تسجيل الظواهر الحضارية . إن لم تكن هذه الفردية - من وجهة نظر أخرى - مفقودة) . وقد يرضى عن الصورة أولاً يرضى فيحكم بجمالها أو قبحها لبحسب أشياء في نفسه هذه المرة، ولكن بحسب قوانين خارجية طبيعية يتلقاها العقل مباشرة لأنه جزء ضمن الطبيعة . ومراعاة هذه القوانين الطبيعية من شأنها أن تحدث المتعة . ونكتفى بمثال هنا لتوضيح الفكرة . ففي الشكل التالي :



(ب)



(أ)

ترتاح العين لأول وهلة من رؤية يد بهذه الصورة التي في (أ) ولكنها تنفر من شكل اليد كما هو في (ب) . فهناك إذن قانون خاص بطبيعة اليد، يلزم وجوده لتكون الصورة مقبولة . ولو أن هذا القانون أضيف إلى اليد المسوخة في (ب) لصارت جميلة مقبولة . ومهمة الفنان هي أن يكشف هذا القانون ويوفره ما أمكن لصوره، ليضمن إرضاءها أو إمتاعها .

فإذا نحن وجدنا المفكرين ينقسمون : هؤلاء يتكلمون عن الجمال الذي في الأشياء أو في التعبير أو في الصورة، وأولئك يتكلمون عن الجمال في الشعور أو في المعنى أو في الموضوع - كان من السهل علينا أن ندرك أنه لاتعارض هناك بين الفريقين، لأن كلا لفريقين يقوم الجمال في جانب واحد من جانبي العمل الفني . فإذا قال قائل إن الجميل هو الممتع كائنة ما كانت صور الإمتاع، فإنه يعتبر الصورة وحدها . وإذا قال إنه النافع (كائنة ما كانت صور النفع) فإنه يعتبر الموضوع وحده . والناس في تذوقهم الأدب قد

وقفوا منذ القدم هذا الموقف، وكل القيم التى بحثوا عنها فى الأعمال الفنية تندرج تحت هذين اللفظين : dulce, utile «ويمكن أن نترجمهما بالمتعة والتثقيف، أو اللعب والعمل، أو القيمة المنتهية والقيمة الآلية، أو الفن والدعاية، أو الفن من حيث هو غاية فى ذاته، والفن من حيث هو صور جماعية ومتصل بالحضارة»^(١) .

وبهذا التقدم نستطيع أن نتبين المشكلات التى نحن مقدمون عليها، وهى فى مجموعها تكون الأسس التى يقوم عليها الأعمال النقدية على اختلاف اتجاهاتها. وهذه الأسس بطبيعة الحال - وبحسب مفهومات الجمال التى صادفناها فى الفصل السابق - بعضها موضوعى، أى متصل بالحكم على الجمال كما هو فى الأشياء الجميلة، وبعضها ذاتى، أى متصل بالجمال من حيث هو فى رأى المتلقى . أما مسألة الذوق هل هو أساس موضوعى أم أساس ذاتى فقد يكون من المنطقى هنا أن نجعله ذاتياً، ولكننا حين نبحث موضوعية الذوق وذاتيته سنجد أن أحسن ما يوصف به الذوق هو أنه شخصى . والشخصى ليس موضوعياً وليس ذاتياً كذلك، ولكنه خليط من الاثنين . وقد نجد مشكلة الذاتية والموضوعية تتحطم فى بعض الأحيان أو يتدخل عنصرها بحيث لا يمكن الحديث عن واحد منهما متميزاً كل التمييز ومنفرداً عن الآخر .

فمشكلتنا الأولى الآن هى مشكلة الذاتية والموضوعية فى الحكم الجمالى، ثم يليها ويتصل بها مشكلة الذوق، ويلي ذلك تفصيل الأسس الذاتية لجمال الجميل والأسس الموضوعية له فى الأحكام النقدية .

— ١ —

حين يصدر الناقد حكماً جمالياً على عمل فنى فإنه يكون فى أحد وضعين : إما أنه يحدثنا عن خصائص الشئ نفسه فيتبين فيها جمالا أو قبحا بحسب مفهومات عامة خارجية للجمال والقبح، فهو عندئذ ناقد موضوعى، أو بعبارة أخرى هو يحدثنا عن موضوعية الجمال أو القبح فى الشئ الذى عرض له . وإما أن يحدثنا عن إحساسه الخاص إزاء هذا العمل، فيكون إحساس الرضا حيناً والنفور حيناً، فهو عندئذ ناقد ذاتى . ولكن هذا الرضا أو النفور فى الواقع يعد شيئاً آخر غير الجمال الذى نبحث عنه، ومن ثم

(١) Welles . Theory of Literature, P.248

فإن الذاتية ليست تأخذ صفة التلقى والتفسير للشعور المتلقى من أى من النوعين هو فحسب، وإنما هى تأخذ صفة أخرى إيجابية هى صفة الامتداد فى الأشياء . ومن ثم فالحكم الجمالى الذاتى يقوم على فرض صفات خاصة فى عقل الناقد أو فى نفسه على الأشياء التى يصفها فيما بعد بالجمال أو القبح .

بعبارة أخرى : إن الحكم الجمالى قد ينصب على جمال فى الشيء ذاته فيكون موضوعيا، وقد ينصب على الشعور الممتد فيعد ذاتيا . ومن ثم يأتى السؤال : أيهما ترى الصحيح، أن الجمال فى الأشياء ذاتها مستقلا عنا، أم أنه فينا ونحن الذين نخلعه على الأشياء ؟ .

وقد تكون المسألة بهذا الوضع طريفة، وقد يكون حلها أكثر طرافة، ولكننا فى سبيل هذا الحل سنعود - كما هى العادة - إلى آراء المفكرين الذين يصورون جانبى الموضوع، أعنى القائلين بموضوعية الجمال أو ذاتيته، لنرى من خلال آرائهم أين ومتى يكون الحكم الجمالى موضوعيا، وأين ومتى يكون ذاتيا .

وقديماً قال أفلاطون بجمال الأشياء مستقلة عن توافقها مع رغباتنا، وأن الجمال الذى نخلعه على الأشياء بحسب موافقتها لنا ليس سوى جمال عارض^(١)، أى أننا لانستطيع أن نسميه جمالا، وإنما هو حالة شعورية خاصة. ومن ثم فالجمال عند أفلاطون - وربما كان عند اليونان بعامة كما سبق أن عرفنا - موضوعى لاشخصى، «أى أن الميزان فى تقدير الأشياء الجميلة ميزان مستمد من طبيعة الأشياء نفسها، فلا يقوم على هوى الشخص أو مزاجه^(٢)» .

ويقول فيليب ليون^(٣) : إن شعورى أو حالتى العقلية عندما أتأمل جبلا تختلف عن حالتى العقلية عندما أتأمل سهلا، لا لشيء سوى أن الجبل يختلف عن السهل . فالعالم إذن، وهو فى هذه الحالة الجبل أو السهل، هو الذى يخلع على الشعور طابعه وليس الشعور هو الذى يطبع العالم . فالجبل ليس خطيراً ورهيباً لأن لدى شعوراً بالخطورة أو

(١) فى محاضرة «هيباس» راجع Carritt : Philosophies of Beauty PP.8.9

(٢) أحمد فؤاد الأهوانى : تقدير الجمال، الكاتب ، مجلد ٧ عدد ٢٨ (يناير سنة ١٩٤٨)

(٣) Philip Leon فى كتابه : Aesthetic Knowledge

الرغبة أخلعه عليه أو أخرجه فيه، وإنما شعورى وحالتى العقلية هى التى يمكن أن توصف بالرهبة والخطورة لأننى أدرك هذه الصفات فى الجبل^(١) .

ويقول جورج إدوارد مور^(٢) : عندما يرى إنسان صورة جميلة فإنه ربما لا يرى فيها شيئاً على الإطلاق . والغموض هنا يأتى من أنه قد يقصد «بموضوع» الرؤية (أو المعرفة) إما الصفات المرئية فى هذه الحالة . وإما كل الصفات المستودعة فى الشئ المرئى : وعلى ذلك ففى حالتنا هذه، عندما يقال إن الصورة جميلة فإن المقصود هو أنها تشتمل على صفات جميلة، وعندما يقال إن الإنسان يرى الصورة يكون المقصود أنه يرى قدراً كبيراً من الصفات المشتملة عليها الصورة . ومن ثم فإنه عندما يقال إنه لا يرى فى الشئ جمالاً يكون المقصود أنه لا يرى تلك الصفات الجميلة فى الصورة . فعندما أتكلم إذن عن معرفة الشئ الجميل من حيث إن هذه المعرفة عامل أساسى فى التذوق الجمالى القيم يجب أن يفهم أننى لأعنى سوى معرفة الصفات الجميلة التى لذلك الشئ، وأننى لأعنى الصفات الأخرى التى للشئ نفسه . وهذا التمييز نفسه يجب التفريق بعناية بينه وبين التمييز الآخر الذى صورته بالعبارتين الواضحتين : «رؤية جمال الشئ» و «رؤية صفاته الجميلة»، ونعنى عامة برؤية جمال الشئ حصول عاطفة تجاه صفاته الجميلة، فى حين أننا فى «رؤية صفاته الجميلة» لاندخل أى عاطفة . وأعنى بعنصر المعرفة - ويتساوى فى ضرورته مع العاطفة لوجود التذوق القيم - أعنى مجرد المعرفة الحالية أو الوعى بأى صفة جميلة أو بكل الصفات الجميلة فى الشئ، أعنى أى عنصر، أو كل العناصر التى فى الشئ والتى تحتوى أى جمال محقق positive - ويمكن بسهولة أن نرى أهمية عنصر المعرفة ذلك فى الكل القيم عندما نسأل : أى قيمة تلك التى ينبغى أن ننسبها إلى العاطفة التى يثيرها سماع السمفونية الخامسة لبيتهوفن إذا لم تكن هذه العاطفة مصحوبة مطلقاً بأى وعى، سواء بالآلحان notes أو بالعلاقات الميلودية أو الهارمونية التى بينها ؟ . إن مجرد سماع السمفونية - حتى عندما تصحبه العاطفة الصادقة - لا يكفى، كما يتضح لنا بسهولة إذا نحن نظرنا إلى حالة رجل يسمع كل الآلحان، ولكنه لا يلتفت إلى أى علاقة من تلك العلاقات الميلودية أو الهارمونية، التى هى ضرورية لتكوين أقل العناصر الجميلة فى السمفونية^(٣) .

(١) Carritt. op. cit, P.291

(٢) G.E. Moore فى كتابه : Principa Ethica ١٩٠٢

(٣) Carritt : op. cit., PP.246-8.

ويقول جاريت، وإن كان لايجزم، بوجود العنصر المشترك الذى يكسب الأشياء صفة الجمال^(١) . ويقول كذلك بأن الجمال فى الأشياء لابد أن يكون صفة مستقلة عنا وعن ميولنا ورغباتنا، أو هى تستطيع أن تجتذب ميولنا ورغباتنا . فالأشياء الجميلة لابد أن تتوافر مبدئياً على الجمال^(٢) .

وقد جاء جرین أخيراً ليأخذ برأى مور السابق فى موضوعية الجمال، ثم يزيّد عليه أن الصفة الجمالية الموضوعية تحتاج إلى الملاحظ ذى العقل الجمالى ليذكرها، وهذه الصفة تشخص الأشياء المختلفة بدرجات مختلفة وبحسب قواعد أساسية . ويؤكد موضوعيتها أن هذا الملاحظ يستطيع أن يكشفها فى مناسبات مختلفة، كما يكشف الصفات الموضوعية الأخرى .

ويستطيع ملاحظون آخرون حساسون فنيا أن يكشفوها كذلك ويفحصوها^(٣) .

أما الواقفون فى الجانب الآخر فيقيمون آراءهم على أساس أن الأشياء تفقد مفهوماتها إذا هى انفصلت عن الإنسان، وهى بذلك تفقد أى قيمة لها . ولعلنا مازلنا على ذكر من حديث أفلوطين حيث يشترط تعادل الرأى والمرئى أو على الأقل تناسبهما حتى يمكن رؤية الجمال، وأنه لاقيمة للنور إذا كان كل الناس عمياناً^(٤) . وكل الذين عرفوا الجمال تعريفاً ربوه فيه إلى العقل البشرى أو الحالة النفسية الخاصة إنما هم يعبرون عن هذا الجانب المقابل الذى يجعل الجمال ذاتياً . وقد قال كانت^(٥) : إن الجمال منفصلاً عن

(١) فى كتيب له ترجمه إلى العربية عبد الحميد يونس ورمزى يسى وعثمان نوية تحت عنوان «فلسفة الجمال» - دار الفكر العربى - ص ١٣

(٢) راجع الفصل الرابع من الكتاب السابق .

(٣) Greene : The Arts and the Art of Criticism. PP.4-5

(٤) وقد استوحى جويو هذا المعنى فى مستهل كتابه حيث يروى مثل الطفل الصغير الذى رأى أشعة الشمس تنفذ إليه فى حجرته فحاول أن يمسكها بيديه ولكنه لم تظفر يداه بشئ، فادرك أن الضوء فى عينيه فقط . راجع

Guyau, M. : Les Problèmes de l'Esthétique Contemporaine (9ieme Edition, Librairie Félix Alcan Paris 1913) P.3

(٥) فى كتابه Critic of Judgment (١٧٩٠)

شعورنا لا يعد شيئاً^(١) . وقد صور ذلك الشاعر صمويل تايلور كوليردج S. T. Coleridge في قصيدة له^(٢) حيث يقول :

ياوليام ! إننا نستقبل مانعطي .

وفي حياتنا وحدها تعيش الطبيعة .

وحلة العرس التي ترتديها هي من عندنا، ومن عندنا كفنها^(٣) .

وتتمثل نفس الفكرة عند روبن جورج كولنجود R. G, Collingwood^(٤) . حيث يقول : إن القوة التي نجدها في الشيء هي في الحقيقة قوتنا الخاصة، إنها نشاطنا الجمالي الخاص^(٥) .

وقد أشار ولتر تيرنس إستاس W. T. Stace^(٦) إلى أننا حين نميز بين أنواع الجمال إنما يرجع هذا التمييز إلى اختلاف في الشعور بالقيمة feeling - value مرتبط بالمحتوى العقلي السابق لاختلاطه بمجال الإدراك الحسى، وأن هذا الاختلاط قد يختلف في كماله قلة وكثرة فتكون النتيجة أن تختلف درجة الجمال . ويقول : « هذا الاختلاط لا يحدث في الواقع إلا في ثنايا العقل البشرى . . . ومن ثم يكون الجمال بالتأكيد ذاتياً .

. . . وفيما يختص بطبيعة العنصر الموضوعى في الجمال لانستطيع سوى أن نؤكد بصفة عامة أن بعض الأشياء - بفضل الصفات الطبيعية (الفيزيائية) البحتة - يكون مهياً لعملية الاختلاط بالمفاهيم البشرية، وأن بعضها لا يكون، وإذا كان عنصر الصدق فيما يسمى بالإستطيقا الترابطية يلتمس في موضع من المواضع، فإنه على وجه التحديد موجود هنا^(٧) .

(١) Carritt : op. cit., 113,

(٢) بعنوان أحزان Dejection ١٨٠٢

(٣) Carritt : op. cit, P.131

(٤) Outlines of a Philosophy of Art : في كتابه (١٩٢٥)

(٥) Carritt : op. cit P.293

(٦) The Meaning of Beauty : في كتابه (١٩٢٩)

(٧) Carrit : op. cit., P.305.

ويوضح جرين في كتابه السابق وجهة نظر الذاتيين بأنهم ينكرون أن تكون الصفة الجمالية خاصة (موضوعية) وهم يشرحون هذه الموضوعية الظاهرة للخاصية الجمالية بقولهم : إننا نخلع مشاعرنا الجمالية غير واعين على الشيء، بهذا ننسب إليه صفة يفقدها فقداناً تاماً ، ويمكن أن تذهب الذاتية إلى أن لبعض الأشياء استعداداً يسبب هذا الخلع أكثر من غيرها، وأن بعض الأشياء المفضلة جمالياً مردها إلى طريقة الشخص الخاصة في الشعور، وأن بعضها يكون عاماً والبعض واسع الانتشار . ولكن هذه الحقيقة تشرح تحت عناوين الاختلافات النوقية والعادات الاجتماعية والمثاور الحضارى، ولكنها لاتشرح تحت عناوين وجود صفة جمالية فى الأشياء المختلفة (أو غيابها)، فالصفة الجمالية إذن هى مهمة التقويم الجمالى، ولم يفهم التقويم بدوره على أنه كشف صفة موضوعية فى الأشياء^(١) .

وإذن فالحكم الذاتى ليس حكماً جمالياً بالمعنى الصحيح (أى لاينصب على جمال موضوعى) بقدر ما هو مفسر لحالة المتلقى . وإذا توسعت الذاتية قليلا أمكنها القول بأن جمال الشيء أو قبحه راجع إلى هذه الحالة .

وكثيراً ما يكون موقف التناظر سبباً فى إيجاد الحل الوسط، وفى مشكلتنا هذه وجد هذا الحل الوسط، ولكنه يأخذ صورتين :

(أ) أن فى الأشياء جمالا موضوعياً من جهة ، وأن فى عقولنا ونفوسنا جمالا آخر سابقاً من جهة أخرى . وفى الحكم الجمالى (والحكم الجمالى ينصب على القول بالجمال أو القبح) يحدث توافق بين الداخل والخارج . فنحن نخلع على الأشياء جمالا، والأشياء ذاتها تخلع علينا جمالا، وفى الحكم الجمالى يلتقى الجمالان، الذاتى والموضوعى .

(ب) وهى صورة تفترق قليلا عن (أ) ويصورها لنا ليرد^(٢) John Laird فى صورة جدلية طريفة . فإذا كانت الألوان والأصوات وماشابهها تتصل بحقيقة الأشياء الفيزيائية فإنه يمكن القول بأن الأشياء تكون جميلة فى ذاتها ويكون الجمال موضوعياً فى كثير من الحالات ، ومع ذلك يمكن القول بأن هذا الجمال لاقيمة له ما لم يتمثل للعقل . ومن جهة

(١) Greene : op. cit., P.4.

(٢) فى كتابه The Idea of Value (١٩٢٩)

أخرى، إذا كانت عقولنا هي التي تحدث في الأشياء هذا الجمال لأنها لا تقوم منفصلة عن عقولنا، وبذلك يكون جمالها، فإن هذه الأشياء لا يبدو أن من الضروري حصولها على أجزاء أو صفات عقلية . فإذا كانت عقولنا هي التي تنتج الروائح والألوان فإننا لانفكر عادة في القول بأن لها خصائص الألوان والروائح ، أى أن تكون العقول حمراء اللون أو بنفسجية mauve أو طيبة الرائحة . ومن ثم ينبغي أن نأخذ بأن جمال هذه الأشياء الحسية يكمن لا في العقول ولا في الأشياء الطبيعية، ولكن في نقطة التقاء معينة من إنتاج الاثنين (وهي ذاتها ليست عقلية ولا طبيعية)^(١) .

ورأى أن الحل الوسط - رقم ما يمكن أن تتطوى عليه من أفكار قيمة - لا تدفع بالمشكلة دائماً إلى مجال حيوى بقدر ما تعين على خمودها، ومن ثم فإننى أختار هنا - وبحسب الخطة العامة لبحثنا هذا - رأى مور السابق . فالأشياء جميلة، بمعنى أنها على صفات من شأنها أن تجعلها جميلة، ولكنها ليست بطبيعة الحال هي كل صفات الشيء . والذي يحكم على الشيء بأنه جميل يكون قد رأى فيه هذه الصفات بالذات التي عرفها فيه دون أن تشور في نفسه أية عاطفة نحو الشيء، وهو يختلف عن الحالة الأخرى التي يرى فيها الشيء جميلاً لأنه عرف فيه هذه الصفات الخاصة، ولكن لأن الشيء من حيث هو كل (رأى بجميع صفاته) قد أثار في نفسه عاطفة أو شعوراً . فهو عندئذ لا يعرف شيئاً بشأن هذا الشيء وإنما يشعر بشئ، فإذا هو حكم على الشيء بأنه قبيح فليس معنى ذلك أنه عرف فيه صفات خاصة بالقبح ، وإنما هو شعور ثار في نفسه إزاء هذا الشيء .

وأمثل لتوضيح الفكرة بهذا المثال : ليكن الشيء موضع الحكم هو تفاحة مثلاً، ففي التفاحة صفات خاصة من شأنها أن تجعلها جميلة ونستطيع أن نعرفها إذا نحن تذوقناها وشممناها . ونحن بذلك نقول إنها جميلة لأننا عرفنا فيها صفات خاصة . وقد يحدث لإحدى هاتين الحاستين أى خلل أو انحراف فلا نعرف في التفاحة الرائحة الطيبة أو الطعم اللذيذ، فلا يكون معنى ذلك أن التفاحة فقدت الصفات الخاصة التي جعلتها في حالة من الحالات جميلة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التفاحة إذا وضعت بعيدة عنا بحيث لانشم رائحتها ولانذوق طعمها فإننا لانكف عن وصفها بأنها جميلة، وإن كنا لم نلمس فيها تلك الصفات الخاصة، ذلك أنها في هذه الحالة ستثير لعابنا لأننا نظرننا إليها ككل (أى إلى

Carritt, op. cit P.300. (١)

كل صفاتها) وحكمنا الذى يجرى وراء اللعاب السائل فى هذه الحالة عرضة إلى الخطأ، إذ قد تكون التفاحة - حين تقريبها - عفنة فينقصها الطعم اللذيذ والرائحة الطيبة . والخطأ هنا راجع إلى أننا لم نفحص التفاحة ونعرف فيها هاتين الخاصتين .

كذلك الشأن فى الحكم على الأعمال الأدبية . قد أفحص العمل الأدبى وأحكم عليه بأنه جميل لأننى لمست فيه صفات أو مواطن - كما يقال أحياناً - من شأنها أن تجعله جميلاً. وهذا هو الحكم الجمالى بمعناه الصحيح وقد أحكم عليه بأنه جميل لأنه أثار فى نفسى شعوراً معيناً، ولكن هذا الحكم ليس جمالياً بالمعنى الدقيق . هو جمالى بالمعنى العام . واحتمال الخطأ فيه كبير، كما قلنا، لأنه يترك العمل ذاته ويتحدث عن شئ آخر . فهو لا يحدد صفات الجمال فى الجميل ويعرفها وإنما يرى العمل كله (أى بكل صفاته). وقد يحدث مع الفحص الجمالى (تقريب التفاحة) أن نجد صفات الجمال الخاصة منحرفة أو ناقصة أو بها أى خلل . ماقيمة التفاحة إذا وجدنا خللاً فى رائحتها وطعمها - رغم جوعنا الشديد إليها؟ . ماقيمة السمفونية - مهما صاحبها شعورنا - إذا لم ندرك - كما يقول جرين - جمال العلاقات الميلودية والهارمونية فى اللحن ذاته؟. ماقيمة العمل الأدبى إذا لم تكشف فيه الصفات الخاصة التى من شأنها أن تجعله جميلاً؟ .

وهنا تتحول المشكلة تحوراً طبيعياً إلى صورة أخرى، فتظهر فى الخلاف المستفيض حول القيمة المعطاة للعمل الفنى هل هى للشعور أم للصورة . ولانحب أن نفيض فى ذلك الآن، فموضعه فى الباب الأخير من الرسالة، وهو بعد موضوع خلاف طويل وشيق أيضاً، ولكننا نكتفى هنا بأن نشير إلى أن الحكم الجمالى ينصب على الصورة^(١) . وهو بمعناه الأعم ينصب على العمل من حيث هو كل .

هناك إذن أسس موضوعية فى الحكم الجمالى وهى تتصل بالصورة، كما أن هناك أسساً ذاتية تتصل بالموضوع، وهذه الأسس الموضوعية صفات مستودعة فى العمل الفنى ذاته ولازمة لجماله، وتلك الأسس الذاتية هى حالات فى نفس المتنوق أو اعتبارات خاصة خارجة عن العمل ذاته . ويبقى الآن أن نعرف هذه الصفات وتلك الحالات . ولكن مشكلة الذوق ما زالت تنتظرنا، ولعله من السهل الآن أن نفرغ من الفصل فيها، فلنمض إليها .

(١) يؤيد هذه الرأى مريات فى كتابه. Pracitcal Phtlosophy. راجع P.45 Carritt

هناك عبارة قديمة تقول : إنه لامشاحة فى الذوق - de gustibus non disputan- don est (ومن المفيد البحث عن نشأة هذه العبارة وعما كانت تعنى أولا الأمر، وكذلك ما إذا كانت كلمة ذوق gustibus تشير فقط إلى تأثيرات سقف الحلق palate وأنها امتدت فيما بعد فقط لتشتمل على التأثيرات الجمالية^(١)) . وما تزال لهذه العبارة أصداء قوية فى الكتب التى تناولت مشكلة الذوق . وبعض المعاصرين^(٢) يستخدمها من حيث هى أسهل الحلول لمشكلة اختلاف الأنواق .

والقضية العامة هى أن الأحكام الجمالية تختلف لأن أنواق الناس مختلفة، وإذا كان اختلاف الأنواق لامشاحة فيه فإن اختلاف الأحكام الجمالية بالتالى يجب ألا يكون مثار بحث وجدل .

ولكن هل اختلاف الأنواق فى الحكم على الجميل معناه أن الأشياء تكون جميلة وغير جميلة فى الواقع من فرد إلى آخر . وعندئذ يكون الذوق نسبيا، أم أن فى الأشياء جمالا لا يختلف من فرد إلى آخر هو موضوع لذوق مطلق. وعندئذ يكون الاختلاف لسبب آخر غير جمال الجميل أو قبح القبيح؟ وبعبارة أخرى موجزة: هل يختلف الذوق لسبب فى الشئ المحكوم عليه أم لسبب فى الذوق نفسه ؟ .

ونحن - بحسب الخطة التى نسير عليها فى هذا البحث - لاننفى اختلاف الأنواق أو نسبيتها ، كما لانبالغ فى حتمية اتفاقها أو مطلقيتها، ولكننا لانريد أن يستبد بنا هذا الاختلاف فنقف أمام الأحكام الجمالية مكتوفين ، لالشئ إلا لأنها أحكام ذوقية، وأن اختلاف الأنواق لامشاحة فيه .

المسألة فى رأينا موضوع نظر ، ويمكن الاهتداء فيها - بسهولة - إلى حل .

(١) Groce, op. cit. 466.

(٢) أحمد أمين فى كتابه : النقد الأدبى (لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٣)، والأستاذ طه أحمد إبراهيم فى كتابه : تاريخ النقد الأدبى عند العرب . . (لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧) والدكتور طه حسين فى كتابه «فصول فى الأدب والنقد» .

من مظاهر اختلاف الأنواق التي يمكن أن نلاحظها أن «بعض الناس من بيننا يفضلون الجمال الأشقر، وبعضهم يفضل ذات العيون السوداء أو الشعر الفاحم، دون أن يقدر واحد منهم على أن يقول السبب لتفضيله. هذا الاختلاف في الذوق ليس له ضابط في قوانين الطبيعة البشرية العامة، ولكن لا بد أنه ينشأ من شيء مختلف في الأمم المختلفة وبين الأفراد المختلفين في الأمة الواحدة»^(١).

هذا هو التفسير الجنسي (نسبة إلى الجنس والأجناس) والبيئي لاختلاف الأنواق. واختلاف الأجناس والبيئات معناه اختلاف المجتمعات، ومن ثم كان من الطبيعي أن تختلف الأنواق من مجتمع إلى آخر، فالذوق في مجتمع بلوى غيره في مجتمع متحضر، وهو في المجتمع التجاري يختلف عنه في المجتمع الصناعي أو الزراعي . . . إلخ . وهذه كلها أصبحت الآن أفكاراً متداولة .

وليس غريباً - في مثل هذه الحالات - أن يختلف الناس ، بل الغريب ألا يختلفوا ، إنهم يختلفون في التقديرات المنطقية والأخلاقية والاقتصادية، ويختلفون على السواء أو ربما كان اختلافهم أشد، في التقديرات الجمالية، وإذا كانت بعض الأسباب . . . كالسرعة والتحيز والعواطف . . . إلخ يمكن أن تقلل من أهمية هذا الاختلاف فإنها بهذه الطريقة لاتنفيه»^(٢) فاختلاف الناس إذن حقيقة قائمة . وستظل كذلك مادامت الأشياء في تغير مستمر، ومادامت النفوس أيضاً خاضعة لهذا التغير، أي مادام المثير والمتأثر في تغير دائم، فاللوحات الزيتية تصبح معتمة، والفرسكات (الرسوم على الحيطان) تصبح شاحبة، وتفقد التماثيل الأنوف والأيدى والأرجل، وتصبح العمارة حطاما (كلياً أو جزئياً) ، ويضيع الأصل القديم لتنفيذ القطعة الموسيقية ، ويفسد نص القصيدة عن طريق النساخين الرديئين أو الطبع الرديء، هذه أمثلة واضحة للتغيرات التي تحدث كل يوم للأشياء أو المثيرات الفيزيائية .

وفيما يختص بالحالات النفسية قلن نعتمد على حالات الصمم والعمى . . . فإن هذه الحالات ثانوية وأقل أهمية إذا هي قورنت بالتغيرات الأساسية اليومية الدائمة ، والتي لايمكن تحاشيها، في المجتمع حولنا وفي الحالات الداخلية لحياتنا الفردية^(٣) .

Carritt, op. cit. P.140 (١)

Croce " op. cit., P.123. (٢)

Croce : op. cit., P.124 (٣)

وإذن ف بجانب الأسباب الاجتماعية والجنسية والبيئية لاختلاف الأنواق، هناك حالات يكون فيها اختلاف الذوق نتيجة لاختلاف الزمان الذى ينضج فيما يعترى الأشياء والنفوس من تغير . وهناك إلى جانب ذلك الأسباب الفسيولوجية (الصم والعمى . . . إلخ) التى تكفى وحدها لإحداث هذا التفاوت . أما اختلاف الأنواق الناتج عن السرعة فى الحكم أو التحيز أو العاطفة فهو وإن كان لا يعبر عن حقيقة فإنه يقع فى بعض الحالات، وحدوثه راجع إلى قوة الشخصيات أو ضعفها، ومدى تأثرها بغيرها أو تأثيرها فيها، وفى هذه الحالة يحكم الشخص حكمه الجمالى من خلال الشخصية التى يتحيز لها أو يتأثر بها .

وترجع بعض الاختلافات إلى الخلط بين الجمال وغيره من الصفات كالإمتاع والملاحة، كما أن هناك عوامل أخرى تؤثر فى تقديرنا للجمال، فالشئ المألوف لنا قد يبدو جميلاً لمن يراه للمرة الأولى، وإن كانت الغرابة تدعو إلى الكراهية فى كثير من الحالات، واختلاف العقائد والتقاليد والأجناس والبيئة الزمانية والمكانية وأشكال الأشخاص وأحجامهم وألوانهم، كل ذلك له أثره فى اختلاف الأنواق، ثم فى الشعر يختلف تأثير الألفاظ من فرد لآخر، ومن أمة إلى أمة، ومن ريف إلى حضر، ومحاولة الربط بين كل هذا وبين جمال الجميل يجعل مجال اختلاف الأنواق فسيحاً، فمن الصعب فى حكمنا بالجمال أو القبح على شئ أن نفصله عن كل إدراكاتنا وإحساساتنا وذكرياتنا وتقاليدينا وتكويننا الفكرى والنفسى والجسمانى . وفى مجال الأدب يضاف ماثورنا المذخور فى اللغة ذاتها .

وواضح من كلام جاريت فى الفصل الرابع من كتابه «فلسفة الجمال»^(١) أنه يميل إلى الأخذ بأن جمال الشعر لا وجود له إلا فى عقول من يستمتعون به . وهو فى ذلك يوافق قول بعض الفلاسفة : إن الأشياء لا تحمل معنى ولكن المعنى فى عقولنا . فالفنان يقصد من عمله الفنى معنى وكل منا يقدر هذا المعنى تقديرأ خاصأ فيحدث لذلك التفاوت . ويضرب مثلاً لذلك التفاوت فى فهم هاملت لشكسبير . وقد يحدث أن تكون عبقرية القارئ تفوق عبقرية الفنان، فيستخرج من عمله الفنى صورة خيراً مما فى عقل صاحبها .

ولعله تبين لنا الآن كيف أن مشكلة الذوق شديدة المساس بمشكلة الموضوعية والذاتية التى سبق أن عرضناها . فالأنواق تختلف لكثير من الأسباب وليس فيها سبب

(١) ترجمة عبد الحميد يونس ورمزى يسى وعثمان نوية

واحد موضوعي (إذا استثنينا التغير الذي أشار إليه كروتشه والذي يصيب الأشياء كما يعترى الأشخاص) . وهنا نستطيع أن نخلص إلى النتيجة التي نريدها بسهولة، وهي أن اختلاف الأنواع ليس سببه راجعاً دائماً إلى الأشياء المحكوم عليها . وهي حين تختلف فإنها لا تختلف في قضية جمالية بالمعنى الدقيق وإنما هو اختلاف في أشياء أخرى ولأسباب مغايرة، وهذا يترك لنا المجال للبحث عن الجانب الجمالي في الشيء، هل تختلف فيه الآراء أم تتفق، وإذا هي اتفقت فكيف ومتى ؟ .

ونحب هنا أن ننكر تلك المبالغة الواهمة في اختلاف الأنواع، فقد درب الناس على أن يتمسكوا بهذا الاختلاف ويبالغوا فيه، في حين نجدهم يتراجعون أمام المعرفة العقلية أو العلمية ويتصورون فيها لوناً من الثبات عظيماً . والواقع أن المسألة - في تصورهما المعقول - خلاف ذلك، فالحقائق العلمية في تغير مستمر، وتختلف اليوم عنها بالإسس. فإذا نحن قارنا - مثلاً - بين علمي الفلك والطبيعة على يد طأليس وأنكسمندر وبينهما على يد نيوتن وأينشتاين وجدنا الفرق واضحاً - كما يقرر جارود^(١) - بين العالم كما فهم قديماً والعالم كما فهم حديثاً .

أما فهمنا للشعر فيبدو - نسبياً - أنه لم يحدث به تغيير، وقد يقال إن فهمنا لطبيعة الشعر ليس هو تقديرنا أو حكمنا الجمالي على الشعر. ولكن ألا يقوم هذا الحكم على أساس من ذلك الفهم؟ هذا سؤال قد يبدو بسيطاً، وقد يحمل في ذاته تقريراً. ولكنه في الواقع غاية في الأهمية بالنسبة لما نحن بصدده من توضيق النطاق الذي تحدث فيه اختلافات الأحكام. ذلك أن تفاوت الناس في القدرة على الفهم يكفي لتفاوت أحكامهم. ولكن إذا كانت المسألة مسألة فهم صحيح وفهم سيئ فقد أصبح الاختلاف هيناً إذا أمكن الوصول إلى الفهم الصحيح. وبعبارة أخرى فإنه إذا كان اختلاف الأحكام راجعاً إلى اختلاف قدرات الناس على الفهم كان ذلك تأكيداً لإمكان الوصول إلى فهم واحد صحيح يمكن الاتفاق عليه بين الجميع إذا ما قورنت المفاهيم المختلفة وصححت. وفي هذه الحالة تتحطم مسألة التفضيل، لأن التفضيل لا يدل على أن وراءه بالضرورة فهماً هو أصح الأفهام. «فقد تفضل أنت صورة (١) جارود Garrod أستاذ كرسى الشعر في جامعة هارفارد، وكتابه: poetry and the Criticism of Life.

راجع مقالنا «بين الشاعر والناقد» بمجلة الثقافة عدد ٧٢٨ ص ٧.

من الصور وأفضل أنا أخرى عليها، ثم نمضى نناقش موضوعيهما . وإذا كان اختلاف الذوق قائما على أساس اختلاف فى رأى كهذا فإن هذا الاختلاف سيزول بتصحيح الرأى^(١) . ولكن هذا يعقد المسألة من جهة أخرى، إذ متى وكيف يكون الفهم الذى بين أيدينا هو الفهم الصحيح أو أصح الأفهام؟ قد يمكن أن نجيب ببساطة فنقول إنه الفهم الذى يلقى قبولا شبيه إجماعى، ويدل على نوق هو أحسن الأنواق. وهنا يسأل Batteux : هل هناك ذلك الشئ الذى يقال له نوق حسن؟ وهل هو الذوق الحسن الوحيد؟ وأين يتكون؟ وعلام يعتمد؟ هل هو يعتمد على الشئ ذاته أم على العبقرية التى أنتجته؟ هل توجد - أولا توجد - قواعد؟ هل سرعة البديهة وحدها هى أداة الذوق أم هل القلب وحده؟ أم هما معا؟ ويعلق على هذه الأسئلة بقوله: ما أكثر الأسئلة التى وردت فى هذا الموضوع المؤلف الذى كثيرا ما طرق، وما أكثر الإجابات الغامضة والمفوقة التى أعطيت^(٢) .

ومن جهة أخرى نجد كأنت يعترض الطريق، وقد سبق أن عرفنا رأيه فى الجمال، فهو عنده ما يتمتع دون غاية (لذة أو منفعة) ودون مفهوم (الفكرة)، فكل ما يرضينا عقليا لأننا فهمناه، وكل ما يرضينا لأنه مفيد أو يستهدف غاية ما، يعد شيئا طيبا good . ويقول: «يجب دائما لكى أقول إن الشئ طيب أن أعرف أى نوع من الأشياء ينبغى هو أن يكون. يجب أن يكون لدى مفهوم له . وهذا ليس ضرورياً لكى أجده الجمال فى شئ». فالأزهار والأربسكا والخطوط الزخرفية المجدولة فيما يسمى بالزخرف الورقى foliation ليست تعنى شيئاً، وليست تعتمد على أى مفهوم محدد وهى مع ذلك تمتعنا...

ومن هذه الأنواع الثلاثة من الرضاء يمكن أن نقول إن رضاء الذوق عن الجميل هو الرضاء الوحيد الصادق الحر... والذوق هو القدرة على تقدير شئ أو نوع من الفكرة من حيث إرضائها أو عدم إرضائها دون تحقيق غاية^(٣) .

ومعنى ذلك أنه إذا كنا قد رأينا مسألة التفصيل لا تدل على الذوق الجمالى بمعناه الدقيق لما تنطوى عليه من استهداف غاية أو منفعة فإن كأنت يرفض بجانب ذلك مسألة

(١) Carritt, op. cit p.299 نقلا عن رالف بارتون برى R.B. perry فى كتابه General

"Theory of Value" (١٠٢٦)

(٢) Croce op. cit., p.466.

(٣) Cairtt. op. cit p.111

الفهم أيضاً، لأننا إذا افترضنا أن اختلاف الأنواق راجع إلى تفاوت الناس في الفهم فإن الجمال البحث لا يتضمن - بحسب كائنات - فكرة كالأربسكا مثلاً، وهو بذلك لا يحتاج إلى أى فهم لإدراكه. وبذلك تتحطم فكرة القدرة على فهم الشئ والتفارت في هذه القدرة بين الناس، من حيث هي أساس لتفسير اختلاف الأحكام من جهة وطريق إلى القول بإمكان الحكم العام من جهة أخرى.

ولكن هذا لا يدعونا لليأس بقدر ما يفيد في تحديد المسألة، فمن السهل أن نلاحظ الآن أن الذوق يكون ذاتياً أو نسبياً عندما ينصب الحكم الجمالي على المحتوى في العمل الفني حيث يحقق هذا المحتوى للأفراد غايات مختلفة، كما يمكن أن يمدهم بمفاهيم متفاوتة. ذلك أن الجمال الصرف لا يكمن في هذا المحتوى، والحكم الجمالي الصرف هو إذن ما انصب على الشكل، الشكل الذي يتمتع دون غاية ودون مفهوم. وهذا يساعد على القول بذوق عام. ومع ذلك فكأن يرد الذوق إلى الذاتية، إذ الحكم الذوقي عنده ليس حكم معرفة، وهو بذلك ليس حكماً علمياً بل جمالياً^(٢). ولا يمكن أن تكون هناك قاعدة موضوعية للذوق لتحديد بحسب المفاهيم ماذا يكون الجميل^(٣).

وتفسير هذا الموقف لكأن ليس من الصعب، فقد سبق أن عرفنا أنه حاول أن يتخذ موقفا معارضا للحسيين والعقليين جميعاً في الوقت نفسه. والقول بنسبية الذوق نظرية حسية^(٤) ترفض القيمة الروحية في الفن^(٥). وهؤلاء الذين أنكروا في الماضي المطلق في الحكم الجمالي (الحسيون، أو أصحاب مذهب السعادة^(٦) أو الجماليون النفعيون) قد أنكروا في الواقع الكيف والحقيقة والحيوية في الفن^(٧). والقول بالذوق المطلق نظرية عقلية ترد الذوق إلى مفاهيم واستدلالات منطقية^(٨) وهؤلاء المطلقيون يفهمون الجميل من حيث هو

(١) انظر Carritt, p.111

(٢) Carritt: op. cit., 110.

(٣) Ibid; p.117.

(٤) sensationalistic,

(٥) Croce: op. cit., p.466

(٦) hedonistic.

(٧) Encyc. Brit.: vol.1, p.269.

(٨) Croce: op. cit., p.468.

مفهوم أو نموذج يحققه الفنان في عمله، ويستفيد منه الناقد فيما بعد في الحكم على العمل ذاته. أما النسبيون فإنهم يرددون الحكمة القديمة القائلة إنه لا مشاحة في الذوق، معتقدين أن التعبير الجمالي هو من نفس طبيعة الممتع وغير الممتع التي يشعر بها كل إنسان بطريقته الخاصة، والتي لا مشاحة فيها. ولكننا نعلم أن الممتع وغير الممتع حقيقتان عمليتان نقيعتان، ومن ثم ينكر النسبيون الطابع الخاص بالحقيقة الجمالية، ويخلطون مرة أخرى بين التعبير والتأثير، أى بين النظرى والعمل^(١).

ويبدو أن كثرة الألفاظ الاصطلاحية قد تحدث شيئا من الارتباك، فلدينا الآن الحسيون والعقليون أو النسبيون والمطلقيون أو التأثيريون والتعبيرون، ولكن هذه الألفاظ كلها تدور حول حقيقة واحدة. هي أن الأنواق لا تختلف في تقدير جمال الجميل، وإنما تختلف في تقدير آثار الجميل، واختلافها مرده إلى الذات المتلقية المتأثرة. وإذا ما تلقت هذه الذات عملا فنيا فإنها تتأثر بكل المؤثرات التي فيه بحسب استعدادها لهذا التأثير، والقدر الأعظم من هذه المؤثرات - في رأينا - يرجع إلى المحتوى (الموضوع) وكل تأثير يحدث اتفاقا عاما يكون مرجعه إلى الصورة (الشكل)، وقد يبدو هذا التقسيم متعسفاً، لأن اللون على اللوحة يؤثر في الناس بصور مختلفة. ولكننا سنرى بعد قليل أن اللون من حيث هو لون ليس داخلا في الشكل بالمعنى الذي نقصده، بل ربما كان أقرب إلى الموضوع.

ومن ثم يمكن القول مع دافيد هيوم إنه «يبدو أنه من بين كل اختلاف وتغير في الذوق توجد بعض القواعد العامة»^(٢). هذه القواعد هي الإستطيقا العامة التي يقوم على أساسها الذوق، فهي بمثابة قواعد الكتابة. ومنذ عهد أرسطو لم يشك أحد في قيام مثل هذه القواعد، ولكن اختلاف المناهج الفكرية في العصور المختلفة منحها تطبيقات مختلفة، وعلى أساس هذا الاختلاف قام تذبذب الأنواق^(٣).

والواقع أننا متفقون تماما على أن النحو في التعبير اللغوى جانب لازم لضمان سلامة التعبير. فالجملة النحوية تظفر باتفاق إجماعى من الجميع. والأمر يكاد لا يعدو ذلك

Ibid. p.122. (١)

(٢) D Hume "Of the Standard of Taste", انظر: p.87: Garritt op. cit, 1757.

Encyc.. Brit., vol 6, p.727 (٣)

فى الفن بعمامة، فهناك ما يمكن أن نسميه «نحو الفن» أو «قواعد الفن»^(١). وهذه القواعد تتضح فى الفنون المرئية والسمعية على حد السواء. والسطح الجمالى aesthetic sur-face هو الذى ينبغى أن يرضى القاعدة الجمالية فى الفن^(٢)، فإذا تذكرنا هنا سؤال بتو السابق: أتوجد - أم لا توجد - قواعد؟ أمكننا أن نجيب بالإيجاب، مع تحديد الموضع الذى يمكن أن نطبق عليه هذه القواعد العامة. ذلك الموضع هو جانب الجمال البحت pure فى العمل الفنى، أى ذلك الجانب الذى يمتع الذوق بون غاية أو منفعة وبدون فكرة (متبعين فى ذلك نظرية كآنت فى الجميل). وقد كان جرين وهو يتحدث عن السطح الجمالى للعمل الفنى من حيث لزوم موافقته للقاعدة الجمالية يسير كذلك وراء كآنت حين يقول، إن الجمال والجمال وحده هو الموضوع الأصيل للنوق الجمالى البحت، وإن النوق البحت، كما بين كآنت بصورة مقنعة، هو استجابة الإنسان الجمالية لهذه الصفة لا لشيء غيرها^(٣).

وينتهى من ذلك إلى أيدينا نوعان من النوق: النوق بمعنى العام، وهو الذى يختلف بين الناس وتتعدد الأسباب لذلك الاختلاف، والنوق بمعنى الخاص، وهو النوق الجمالى الذى يحكم على الجمال البحت فى العمل الفنى ويكاد يظفر باتفاق بين الجميع كما تظفر قواعد النحو فى العبارة اللغوية بالاتفاق التام. وحين يصدر شخصان حكمان مختلفين على عمل فنى، هذا يرضى عنه وذاك ينكره، فإن ذلك لا يدل حتماً على تعارض، إذ قد يكون حكم أحدهما عليه بناء على النوق بمعنى العام، وهو فى هذه الحالة ينصب حكمه على عناصر أخرى غير جمال العمل الفنى بل ربما كانت خارجة عن العمل ذاته وإن كان العمل يوحى بها، ويكون حكم الثانى بناء على النوق بمعنى الخاص، وهو فى هذه الحالة ينصب حكمه على عنصر الجمال البحت فى ذلك العمل. وكما أن الجملة اللغوية يمكن أن تكون سليمة من الناحية النحوية وهى فى الوقت نفسه تعطى معنى فاسداً أو تافهاً: فكذلك الشأن فى حالتنا

(١) ليست هذه التسمية جديدة، فقد وفق ترستان إواردين T. Edwards فى كتابه "The Things Which are seen; a Philosophy of Deauty"

فى أن يضع هذه القواعد فى الباب الثانى من كتابه وهو بعنوان "The Grammar of Design"

وكذلك برسى جاردنر P. Gardener له كتاب بعنوان "A Grammar of Greck Art"

(٢) Greene; Arts and the Art of Criticism; p.233

(٣) Greene; Arts and the Art of Criticism, p.223

هذه، قد تتوافر القواعد الجمالية فى العمل الفنى ولكنه آخر الأمر قد لا يرضى الكثيرون الذين لا يصدر عن حكمهم بناء على هذه القواعد.

والنوق بمعنى العام هو الذى يحدث فيه التفاوت بين الناس فهو شخصى»، والنوق بمعنى الخاص هو الذى يظفر أو ينبغى أن يظفر باتفاق بين الناس لأنه موضوعى يأخذ بالقواعد العامة للفن. وأحكام النوق بمعنى العام حسية ونسبية، على أن أحكام النوق بمعنى الخاص عقلية ومطلقة، الأولى أحكام شخصية والأخرى موضوعية: هذه شخصية لأنها لا تعبر عن ذات الفرد دائماً هي تتأثر إلى حد بعيد بأراء الأشخاص الآخرين المتصلين به شخصياً أو فكرياً، وبالأراء السائدة فى مجتمعه، وبالوراثات القديمة لجنسه... إلخ. وتلك موضوعية، لأنها تنصب على صفة خاصة فى الشئ. والأحكام الشخصية سهلة لأنها لا تبحث عن موطن الجمال البحث وإنما تعبر عن حالة من حالات تأثر الشخص، فهو يقول: هذا حسن وهذا قبيح، هذا يعجبني وذلك لا يعجبني، أنا أفضل هذا على ذاك، هذا مفيد وهذا غير مفيد، هذا أخلاقى وذاك مناف للأخلاق. هذا دينى أو لا دينى... إلخ. ويتضح ذلك النوق بمعنى العام، وبأحكامه الشخصية السريعة السهلة، فيما سبق أن سميناه بالنقد الشعبى. أما الأحكام العقلية فإنها (رغم ما هو مفروض من اتفاق بين قوانين الطبيعة وقوانيننا العقلية) أصعب كثيراً؛ لأن الإنسان فيها يحاول أن يتخلى عن كل الظروف الملائمة وأن يتبين الجمال الخالص فى الشئ الذى أمامه ويقدره بحسب القواعد العامة (الانسجام «الهارمونى»، التناسق «السيمترية»، التوزيع، النظام، العلاقات... إلخ)، وهذا هو النوق الجمالى الصرف، وأحكامه هى الأحكام النقدية الجمالية بمعنى الدقيق. والصعوبة فيه تأتي من حاجة صاحبه إلى الخبرة. فليس كل إنسان يستطيع أن يتبين الهارمونى والعلاقات فى أحد الألحان، ولكن الخبير هو الذى يستطيع، «والخبير بالآلات يعرف الآلة الحسنة التركيب - وهو يقول عنها إنها آلة جميلة... ويستطيع أن يعلل حكمه، ويوضح مواطن الكمال الخاصة فى الشئ، والتي أقام عليها الحكم،^(١).

وأرانا قد وصلنا الآن إلى المرحلة التى نستطيع أن نتحدث فيها عن الأسس الذاتية والأسس الموضوعية للحكم النوقى.

(١) Thomas Reid Essays on the Intellectual Powers, 1785 انظر Garritt: Op. cit., pp.102,3,

والتصور العام للمشكلة يمكن أن يردّها إلى مقولتين: المنفعة (السعادة) والمتعة الجمالية البحتة، ومذهب المنفعة (Hedonism) Utilitarianism فى هذه الحالة يقتسم الميدان مع الإستطيقا البحتة. ولكن هذا التصور العام لا يكفى إذا كان من اللازم الوقوف على عناصر هذا التصور، أو بعبارة أخرى إذا كان لابد من معرفة المجالات التى تتمثل فيها أسس هذا المذهب أو ذاك، وهذا معناه أننا نستطيع أن نصنف هذه الأسس التى تندرج فى مجموعها تحت المفهوم العام للمنفعة، وتلك التى تندرج تحت المفهوم العام للإستطيقا أو الجمال البحت - بحسب كآئت، ونحن نميل بطبيعة الحال إلى أن نعد تلك الأسس المندرجة تحت مفهوم المنفعة العام مكونة أو مشتركة على أقل تقدير فى تكوين الذوق بمعناه العام، وهى بذلك تكون الأسس التى يبنى عليها عادة الأحكام الذوقية العامة، أو بعبارة أخرى تلك الأحكام التى تتطلب - لأنها تفترض - فى العمل الفنى غاية عملية. كما نميل أيضاً إلى أن نعد الأسس المندرجة تحت مفهوم الإستطيقا أو الجمال البحت مشتركة فى تكوين الذوق بمعناه الخاص.

وقد يبدو غريباً أو مثيراً للضحك - كما يقول كروتشه^(١) - أن نبحث عن الغاية من الفن، ذلك أن تحديد الغاية معناه تحديد الاختيار للفنان، أى إلزامه بموضوعات، بذاتها بحيث يكون اختبارها فى دائرة محددة، ومن ثم فالنظرية القائلة بأنه ينبغى فصل المحتوى النظرية خاطئة - بحسب كروتشه، ذلك أن حديث النقاد عن الموضوع أو المحتوى فى العمل الفنى من حيث هو يستأهل المدح أو الذم لا ينصب على اختيار الموضوع نفسه، وإنما ينصب على طريقة الفنان فى معالجته^(١)، وعلى هذا فليس هناك محتوى ذو قيمة أو محتوى لا قيمة له، أو بالتعبير القديم (الذى صادفناه فى الفصل الثانى) ليس هناك محتوى جميل أو قبيح، وإنما القيمة للتعبير.

ورغم السخرية التى قد يثيرها تطلب غاية عملية فى العمل الفنى تتمثل فى محتواه، فإننا مضطرون فى الواقع إلى الوقوف هذا الموقف الذى بدونه لا يمكن السماح بأى عملية تحليلية من جهة، ولا يمكن تصوير الأسس الذاتية والموضوعية للأحكام الجمالية، من جهة

(١) Croce: ep. cit; p.51

أخرى، وإذا كنا قد أخذنا بأن فكرة المحتوى مرتبطة بالأسس الذاتية وبالذوق بمعناه العام (وهو الذوق الشخصى) كان من العبث - من وجهة النظر الإستطبيقية البحتة - أن نضيع الوقت فى الاهتمام بهذه الأسس التى يقوم عليها حكم الذوق الشخصى، وهو ذوق - فى رأى تين^(١) - «ليست له أية قيمة» وأنه ينبغى تجريد مقياس عام للحكم بالحسن أو القبح، أو للثناء أو الذم^(٢). ولكن ينبغى أن نكون على ذكر من أن مشكلتنا الأولى هى تجريد ذلك المقياس العام. وإذا لم يكن قد أمكن الاهتداء إلى هذا المقياس وتحديداه تحديداً كاملاً حتى اليوم^(٣)، وإذا كان هناك - إلى جانب ذلك - المقياس الشخصى الذى تحكم وما زال يتحكم فى القدر الأكبر من الأحكام النوقية الجمالية، فإن عملنا الأساسى - وهو تصوير الأسس التى تقوم عليها الأحكام النقدية جميعاً - يقتضينا الاهتمام بالمقياسين على السواء، وتبدأ سلسلة الأسس التى يقوم عليها المقياس الذاتى أو الشخصى أو النسبى بما يمكن أن نسميه «أساس المنفعة».

(أ) أساس المنفعة:

فمنذ قديم الزمان ربط الفلاسفة والمفكرون بين الجميل والنافع أو المفيد. فإن إكزانونافان Xenophon يرى أن كل جميل طيب good وكل شئ نستخدمه ينظر إليه من حيث هو طيب وجميل على السواء، وبنفس النظرة أى من حيث فائدته^(٤). وفى محاوره هيبياىس (التي إن لم تكن لأفلاطون فهى أفلاطونية كما يقول كروتشه)^(٥). يسأل سقراط:

- إذن فنحن متفقون على أن الجمال والمنفعة شئ واحد؟

ويجيب هيبياىس:

- بالتأكيد^(٦).

(١) Croce, op. cit., p.393, Tain philosophie de l'Art, p.15, انظر

(٢) Croce;393,

(٣) حاول جستاف تيونور فشنر G. T. Fechner الوصول إلى إستطبيقا استدلالية inductive من أسفل Von unten غير الإستطبيقا الميتافيزيقية التى تأتى من أعلى Von oben ويتقدمه فى هذه الطريق كشف عن سلسلة طويلة من القوانين أو المبادئ الإستطبيقية (راجع: Croce, p.394) ولكن هذه القوانين فى مجموعها لم تخلق ذلك المقياس الذى يلغى المقياس الشخصى.

(٤) Garritt: p.1

(٥) Croce: p.194.

(٦) Hippias Major, published by Garritt; op. cit.,11.

والواقع أن أفلاطون قد عرض في هذه المحاورة لتعريفات عدة للجمال ولكنها جميعاً - كما لاحظ كروتشه كذلك - تتضح فيها صورة عدم التأكد والاستقرار عند واحد منها. وقد نقل كروتشه من هذه التعريفات طائفة كبيرة منها ذلك التعريف: «الجميل هو ما يؤدي إلى غاية، أي النافع xpnoiliou ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن الشر سيكون جميلاً أيضاً، لأن النافع يقود إلى الشر كذلك»^(١).

ومهما يكن من أمر هذا الاضطراب بين التعريفات فإنه من الواضح أن أفلاطون قد أصر على ضرورة النفع في الجميل، فهو من غير شك يرى أن الأشياء الجميلة هي الأشياء الممتعة. ولكن إذا كانت المتعة تأتي عن طريق الحواس فإنه يحترس فلا يعتبر كل ممتع جميلاً، بل ما جاء متعته عن طريق حاسة الإبصار أو السمع فقط. ولكنه يعود ليربط بين الممتع في هذه الحالة وبين المنفعة حتى يصبح الشيء جميلاً. فالجميل هو ما كان ممتعاً ونافعاً وليس وصف واحد من الوصفين بكاف^(٢).

ولم كان اختلاط النافع بالشر في التعريف الذي نقله كروتشه هو الذي جعله - فيما يبدو لي - يقتصر على القول بالمتعة التي تأتي عن طريق النظر أو السمع فقط. ومهما يكن من أمر فإن هذه النظرة الأفلاطونية قد تكيفت في صورة نظرية جديدة قال بها بعض الاقتصاديين. وهؤلاء هم - بحسب كروتشه - الذين يوحّدون بين الفعل ذي الأثر النفعي economic وبين الذاتي egoistic أي ما هو مفيد للفرد من حيث هو فرد، دون النظر إلى القانون الأخلاقي^(٣).

ولسنا نود الإفاضة في الصلة بين المنفعة والأخلاق أو بين علم الاقتصاد وعلم الأخلاق، وإنما يعني من الصورة الأخيرة للنظرية الأفلاطونية القديمة أنها تحدد لنا بوضوح الميدان الذي يمكن أن نجد فيه الحكم القائم على أساس المنفعة. ذلك هو ميدان الذات أو الأنا ego فالذات تريد، وتتطلب غاية، وتحقيق هذه الغاية يكون نافعاً لها ولكنه قد يكون منافياً للأخلاق. فإذا كان لا بد للجميل - بحسب أفلاطون - أن يكون ممتعاً ونافعاً، فإن ذلك يترك احتمالاً لإدخال الجميل في الأخلاق بحسب النظرية الحديثة. وعلى ذلك فإن الحكم الجمالي القائم على أساس المنفعة حكم شخصي لا يقيم وزناً للغاية الأخلاقية في

Croc p.164. (١)

Hippias Major, by Garritt; op. cit., pp.9 ff. (٢)

Croc: p.56. (٣)

الفن، ولكن ليس معنى ذلك أنه يرفضها؛ فإن كل غاية أخلاقية نافعة بالضرورة، كما يفهم من كلام كروتشه^(١).

هل الجميل هو النافع حقاً؟ طبيعى أن تختلف الآراء فى ذلك، فبعضها يؤكد النفع فى الجميل والبعض الآخر لا يشترطه. ورأينا بطبيعة الحال مع هذا البعض الأخير. والذين يأخذون بالرأى الأول يذهبون إلى أن الأشياء لا تظفر منا بحكم من الأحكام دون أن تدخل فى مجالنا الحيوى، أو بعبارة أخرى فإن الأشياء البعيدة عنا أو التى ليس لها أى أثر فى حياتنا بالسلب أو الإيجاب لا نهتم بها عادة ولا تصدر عليها - بالتالى - حكماً. هذه الأشياء عندما تنتقل إلى ميدان المنفعة والحيوية بالنسبة لنا لا نجد ما يمنعنا من أن نحكم بجمالها. ويمثل هذه الوجهة هنرى هوم H. Home حيث يقول: «تبدو القلعة القوطية القديمة التى ليس لها جمال فى ذاتها جميلة إذا نظر إليها من حيث صلاحيتها للدفاع ضد العدو»^(٢).

والذين يأخذون بالرأى الآخر يعتمدون على الأمثلة الحسية التى قد تقنع لأول وهلة، وإن كنت أخشى أن تعمق بحثها يخرج بها إلى تأكد الجانب الآخر. من هؤلاء إدmond برك E. Burke وهو يصور المسألة على هذا النحو «قل إن فكرة المنفعة أو مناسبة الجزء مناسبة تامة لتأدية غرضه هو سبب الجمال، أو هو بالتأكيد الجمال ذاته» ولكن المعدة والرئتين والكبد، كما هو شأن غيرها من الأعضاء، مناسبة لأغراضها بصورة فريدة، ومع ذلك فإنها بعيدة عن أن يكون بها أى جمال، ومن جهة أخرى فإن هناك أشياء كثيرة هى غاية فى الجمال، ومن الصعب أن نتبين فيها فكرة للمنفعة.. «أى فكرة للنفع تلك التى تثيرها الأزهار!...»^(٣) وقد أكد أوسكار وايلد أن الفن كله لا نفع فيه^(٤). وجاريت أيضاً ممن يأخذون بهذا الرأى. وفى الكتاب الذى ترجمه له عبد الحميد يونس وزميله يعقد فصلاً يؤكد فيه أن الجميل ليس هو المفيد. ومن الأمثلة التى ضربها أن النمر والفراشة أقل نفعاً من الخنزير ولكننا عادة نعدهما أجمل منه. وإن أنف الخنزير لأنفع للخنزير من أنف الإنسان له. ولكننا نعد أنف الخنزير عادة أقل جمالاً من أنف الإنسان. وإن الفضة لتبدو أجمل من الحديد

Ibid: p.57. (١)

Garritt; pp.94-5. (٢)

Ibid; p.92, (٣)

Ibid; p.197. (٤)

والفحم وإن كانت أقل منهما نفعا^(١)، بل إننا لنجد رسكن يقف موقفاً معارضاً تمام المعارضة لهوم حيث يذهب إلى أن الشئ إذا صار نافعاً فقد ذهب جماله^(٢).

وإذا كنا قد رأينا أن الحكم الجمالى القائم على أساس المنفعة حكم شخصى فإننا نستطيع الآن أن نقطع نسييته، ذلك أن الفائدة أو النفع الذى يكون فى بعض الحالات سبباً فى الحكم بجمال الشئ يكون فى حالات أخرى سبباً فى نفي هذا الحكم عنه. ومن ثم فالمنفعة ليست قيمة فى الشئ المحكوم عليه، وإنما هى أثر أو امتداد له. ومن ثم فليس غريباً أن يكون القائلون بالمنفعة فى الفن هم القائلون بديناميته وحيويته.

وفى ميدان الأدب بصفة خاصة يتشكل أساس المنفعة إلى ما يمكن أن نسميه: «الأساس التعليمى».

(ب) الأساس التعليمى:

والمتعلم وسائله المعروفة. ولكنها ربما لم تكن متوافرة فى القدم توافرها فى العصور الحديثة. وكانت الصلة المزعومة بين الشاعر والألهة (كما هو الشأن عند اليونان) أو بينه وبين الجن (كما كان شائعاً عند العرب) كانت سبباً كافياً للنظر إلى الشاعر نظرة تعظيم وإكبار وضعت عند اليونان فى مصاف الأنبياء، وعند العرب فى مصاف الكهان. فلم يكن غريباً أن تلتبس عنده المعرفة.

ويقول ليبنتن: «إن الهدف الرئيسى للشعر ينبغى أن يكون تعليم الحكمة والفضيلة عن طريق الأمثال»^(٣). ومن ثم كان الشعراء فى القدم هم بناء المثل العليا والتقاليد، كما كانوا فى الوقت نفسه أرباب الحكمة يعلمونها الناس. كانوا يعلمون الناس الشجاعة مثلاً من حيث هم يصفون الشجاعة ويحرصون عليها، كانوا يبذرون فى نفوسهم بذور المعرفة بخطراتهم الفكرية العميقة. وكان الناس يكبرونهم من أجل ذلك جميعاً. ولكن هل تقتصر مهمة الشعر على أن تعلم الناس؟ «إذا اقتضت الغاية من الفن على الفائدة التعليمية، فإن ذلك يعنى أن

(١) راجع ص ١٥، ١٦ من الترجمة.

(٢) Garritt; p.175

(٣) Garritt; p.57

جانبه الآخر، جانب المتعة والتسلية والرضا النفسى ليس جوهريا، وأنه لا يتحقق إلا فى فائدة الدرس الذى يصحبه...»^(١) ومن ثم يكون التعليم فى الشعر أولا ثم يليه المتعة التى تحدث - بحسب هذا الرأى - نتيجة للتعليم، ولكننا نجد هناك - كما هى العادة دائما - الرأى المخالف بل الذى يعكس القضية عكسا تاما، فدريدن يقول: «إن المتعة هى الغاية الأولى إن لم تكن الغاية الوحيدة من الشعر، ويمكن أن يضاف التعليم على أن تكون له المرتبة الثانية، لأن الشعر لا يعلم إلا من حيث هو يمتع»^(٢) هذا التعارض وحده يكفى لأن يبين لنا وجهتى النظر المختلفتين اللتين تكمنان خلفه، فالبعض يتطلب فى الشعر المعرفة حتى يكون جميلا، ويكتفى من المتعة بمتعة المعرفة، والبعض الآخر يتطلب المتعة فقط بغض النظر عما قد يكمن فيها من معرفة، وينتهى بنا هذا إلى أن يكون الحكم الجمالى القائم على أساس المعرفة أو الأساس التعليمى حكما شخسيا لا ينصب على عناصر ثابتة فى الشئ المحكوم عليه، وهو بذلك يعد حكما نسبيا.

وواضح بطبيعة الحال أن تطلب المعرفة فى الشعر أو الفن عامة لا يكون فى صورة العمل الفنى ولكن فى محتواه، وإذا كان المحتوى غير ثابت الكمية دائما فإن الحكم القائم على أساسه حكم - بالتالى - غير ثابت الكيفية، وهذا يؤكد لنا نسبية هذا الحكم، فنحن نستفيد من حكمة يطلقها الشاعر كميات متفاوتة من المعرفة بحسب استعدادنا الشخصى وقدرتنا العقلية وحالتنا النفسية... إلخ، ومن ثم يحدث التفاوت فى مدى القيمة التى تضيفها أحكامنا المختلفة على هذه الحكمة.

والسؤال الآن هو: هل ينبغى أن يكون للشعر غاية تعليمية؟، إن العلم يمدنا بالمعرفة، والأخلاق تمدنا بالتوجيه، ولكن هل ترانا نتقبل هذه المعرفة وذلك التوجيه دائما وبصدر رحبة؟ يبدو أن لا، ذلك أن فى العلم جفافا وفى الفضيلة مشقة، ومواجهتهما مواجهة مباشرة تكلفنا كثيرا وتخطينا أكثر. ومن ثم ذهب القائلون بالغاية التعليمية didactic end للفن

(١) انظر: Garritt; op. cit, p.163 Hegel; Aesthetics

(٢) Defence of an Essay of Dramatic poetry انظر.

(٣) Garritt, op. cit., p.59

إلى أن الفن بما يضفيه عليهما من جمال وحلاوة يستطيع أن يسوقهما إلى نفوسنا بسهولة^(١)، وفي استمتاعنا بهذا الجمال وتلك الحلاوة نكتسب المعرفة دون شعور منا .

ويقول كروتشه: إننا قد نضحك الآن من هذه النظرية، ولكن ينبغي ألا ننسى أنها نشأت من محاولة جادة لفهم طبيعة الفن، وكان لها شأن خطير في زمنها، وكان معتقوها كثيرين نذكر منهم (إذا اقتصرنا على الأدب الإيطالي) دانتي وتاسو وباريني وألفييري وماتروني ومازيني^(٢). وإذن فالشعر له غاية تعليمية وإن كنا لاندركها إدراكاً واضحاً. لأن جمال الفن يرونا ويشغلنا عن الإحساس المباشر بها . أو بعبارة أخرى إن في محتوى العمل الفني معرفة كامنة تنتقل إلى نفوسنا من خلال استمتاعنا بالصورة الجميلة له. وفي الباب الأخير من هذا البحث سيتضح لنا المفهوم الجديد الذي تطورت إليه النظرية التعليمية، وسنجد من المعاصرين (استوفر في كتابه: طبيعة الشعر) من يعطف على هذه النظرية ولكنه يفسرها تفسيراً يعد - إلى حد بعيد - جديداً ومقنعاً وعندئذ سيتضح لنا أن الشعر يعلمنا بشكل من الأشكال أو معنى من المعاني. وعندئذ يدخل في حسابان النقد تقدير القيمة التعليمية للشعر. وهي قيمة تختلف - بطبيعة الحال - اختلافاً جوهرياً عن قيمة المنظومات التي يعرض فيها العلم من العلوم كالنحو والفقه وغيرهما، فإن هذا اللون من النظم لا يقف لأى حكم جمالى، بل لا يدخل هذا الميدان على الإطلاق.

(ج) الأساس الأخلاقى:

وكان من الممكن أن يتفرع هذا الأساس إلى فرعين: الأساس الأخلاقى والأساس الدينى. ولكنهما فى الحقيقة ينحوان نحواً واحداً ويظهر أحدهما مكان الآخر فى البيئات والأزمان المختلفة، وفى وقت من الأوقات تختلط الغريزة الجمالية عند الإغريق بالشعور الدينى^(٣)، حتى إذا ما ظهر المفكرون والفلاسفة وحطموا الآلهة إذا بهذا الشعور يتحول إلى مجرى آخر هو الشعور الأخلاقى. وقد يجتمعان ويسيران جنباً إلى جنب كما هو الشأن فى فلسفة العصور الوسطى، فقد كانت لاهوتية أخلاقية فى وقت واحد. وقد يحاول البعض -

(١) Croce; A Breviary of Aesthetics انظر p,237 Garritt;

(٢) Ibid; p.327.

(٣) Chasles Bernard; Esthétique et Critique, p.113

كما حدث في العصور الحديثة - أن يخرجهما من الميدان، ففي العصر الحديث، بعد أن تنكمش دائرة الدين في حياة الأفراد نجد «الاعتقاد بأن الفن والأخلاق يعتمد كل منهما على الآخر»^(١).

فحين نكتفي بذكر الأساس الأخلاقي فإننا لا نرمي إلى إهمال الأساس الديني وإنما يمكن أن يتضمنه الحديث عن الأساس الأول، ومعنى ذلك أننا قد نجد من النقاد^(٢) من يخرج الدين من ميدان الفن، ولكن أي شيء في الحقيقة ذلك الذي استبعده الناقد من الدين؟ نستطيع أن نقول ببساطة: الجانب الأخلاقي فيه، فالجانب الأخلاقي دائماً هو موضوع الاقتران بالفن أو الانفصال عنه.

وقدم سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد عالج عدة تعريفات للجميل في محاورته هيبياس ولم يستطع أن يقطع فيها بصحة تعريف، ونذكر منها هنا هذا التعريف: «الجميل هو المساعد الذي يقود إلى الخير $\omega\phi\lambda\mu\omicron\ \nu$ ولكن الخير في هذه الحالة - كما يقول كروتشه - أن يكون جميلاً، ولا الجميل خيراً لأن السبب غير الأثر والأثر غير السبب»^(٣). وفي موضع آخر^(٤) نجد كروتشه يتحدث حديثاً نستطيع أن نفهم على ضوءه هذا الاعتراض. فالمياه صالحة لإخماد النار، ولكن هذا هو الفهم العادي أو التصور السطحي للمسألة، لأن الماء في ذاته ليس صالحاً إلا إذا ألقى على النار. إذن فالفعل هنا هو الصالح لا الشيء نفسه، ومن ثم فالشيء لا يكون خيراً في ذاته أي قبل استعماله أو توجيهه إلى غرض ما، وإنما هو كذلك عندما يتحرك ويعطى أثراً. وإنّ فالشيء الذي يقود إلى الخير لا يتحتم أن يكون هو في ذاته جميلاً. ويخيل لي أن كروتشه كان يستلهم أرسطو هذا المعنى في كتابه «الميتافيزيقا» حيث يذهب إلى «أن الخير والجمال يختلفان، لأن الخير يوجد في السلوك فحسب، ولكن الجمال يوجد كذلك في الأشياء غير المتحركة»^(٥).

(١) Stauffer, D. A.; The Nature of Poetry, p.93.

(٢) مثل القاضي الجرجاني وغيره مما سيتضح في الفصول القادمة

(٣) Croce, Aesthetic, p.164

(٤) Ibid, p.

(٥) Garritt, p.36

والواقع أن الفن - كما لوحظ منذ زمن بعيد - لا ينتج عن فعل إرادى؛ فالإرادة الخيرة التى تخلق رجلاً صالحاً لا تخلق فناً . فإذا كان الفن لا ينتج عن فعل إرادى فإنه لا يثبت للمفاضلات الأخلاقية، لا لأن له أى حق فى الحرية، بل لأن المفاضلات الأخلاقية ببساطة لاتعنى بهذا، فمن الممكن أن يصور الفنان بخياله موقفاً جديراً بالثناء أو الذم الأخلاقى، ولكن تصويره، من حيث هو تصوير خيالى، لا يخضع لواحد منهما . وليس قانون العقوبات غير مستطیع أن يحكم بالإعدام أو السجن على تصوير خيالى فحسب، بل ليس هناك أيضاً رجل عاقل يستطيع أن يجعله موضوعاً لحكم أخلاقى . فالحكم على فرانسيسكا لدانتى بمنافاة الأخلاق ، أو على كورديليا لشكسبير بموافقتها، ومهمتهما فنية بحتة، وهما - كالنفقات الموسيقية- من روح دانتى أو شكسبير، لن يكون أفضل من الحكم على مثلث بأنه شر أو على مربع بأنه فاضل .

وبزوغ هذه النظرية الأخلاقية يرجع إلى الغاية التى وضعت للفن من حيث هو يرشد إلى الخير ويوحى بكراهية الشر، ويصحح السلوك ويهذب، وكذلك ما فرض على الفنانين من مطلب القيام بدورهم فى تثقيف الجماهير، وتقوية الروح المعنوية أو القومية فى الشعب، ونشر فضائل ضبط النفس والاجتهاد^(١) .

والإرادة مرتبطة بالرغبة ، ومن ثم فإن الفنان الذى ينظر إلى الأخلاق فى عمله بعين الاعتبار يحقق - فى الواقع - رغبة . ولكن هل تراه وقد حقق هذه الرغبة قد أنتج شيئاً جميلاً بالضرورة؟ . يجيب على ذلك سانت توماس فيقول : «إن الجمال والخير لا يمكن انفصالهما . . . ولكن من الممكن التمييز بينهما . . . فمن الواضح أن الجمال يقدم إلى قدرتنا على المعرفة شيئاً منظماً فوق الطيب ويعلو عليه . لهذا فإن ما يكفى لأن يلبي الرغبة يسمى طيباً، ولكن ذلك الذى يتمتع فهمه يسمى جميلاً»^(٢) . فإذا تحدثت عن عمل فنى وحكمت بأنه جميل لأنه حقق لى رغبة فإننى فى هذه الحالة أكون قد حكمت بأخلاقيته لأبجمله، والرغبة عند الأفراد متفاوتة تعمل فى تحديدها عوامل شتى، ومن ثم كان من الضروري أن ينشأ التفاوت بين الأفراد حول القيمة الأخلاقية لعمل من الأعمال الفنية،

(١) Groce, A Breviary of Aesthetics انظر P.236 Garritt,

Garritt , p.51.

وتكون أحكامهم فى هذه الحالة أحكاما نسبية، لأنها لاتنصب على السبب - بحسب كروتشه - وإنما تنصب على المسبب أو الأثر . ونحن نرد كل الأحكام التى لاتنصب على جمال الجميل مباشرة إلى فلسفة جمالية عامة لا إلى إستطبيقا بحتة. ومن ثم فالحكم الجمالى الأخلاقى حكم شعبى وليس حكما قنيا بمعنى الكلمة .

وقد عبر برادلى عن هذا المعنى حيث يقول :«إن روزتى Rossetti قد قلل من شأن مقطوعة شعرية (سونيت)^(١) من مقطوعاته، وهى مقطوعة أعجب بها تنيسون واختارها، لأنه كان شديد الحساسية من ناحية الأثر الأخلاقى للشعر، قلل من شأنها فيما أعتقد لأنه أطلق عليها شعرية، وقد يأسف الإنسان لحكم روزتى ويحترم تحرزه من العيب فى الوقت نفسه، ولكنه على كل حال قد أصدر هذا الحكم من حيث قدرته بوصفه مواطنا لا من حيث قدرته بوصفه فنانا»^(٢) .

وينبغى أن نلاحظ الآن أن المصدر الأول للأسس الثلاثة التى عرضناها حتى الآن يرجع إلى اليونان، وإذا كنا موقنين من اهتمام اليونان بالتمثيل المسرحى أمكننا أن نرد إليه اهتمامهم بالموضوع (المحتوى أو الفحوى)، واحتفالهم بما للفن من قيمة نفعية أو تعليمية أو خلقية . وفى هذا الميدان بالذات، ميدان التأليف المسرحى، يكون من التسرع القول بانفصال الفنان عن الأخلاق فى عمله، صحيح «أن الكثرة من التمثيلات التى كتبت لهدف أخلاقى رديئة، ولكن يجب أن نتذكر أنها قد تكون رديئة لسببين مختلفين؛ فقد يكون العيب فى بناء المسرحية أو عرضها، وفى الحالة الأولى لا يكون المؤلف قد حقق الشروط الشكلية formal التى تتحكم فى فن المسرح، وعندئذ مهما تكن رسالته رسالة خيرة فإنه يبعث على عدم الثقة بها بإساءته استخدام الأداة التى أبرزها بها . وفى الحالة الثانية يدل على أن فلسفته فى الحياة فلسفة خاطئة، وتكون النتيجة أن نصحه يذهب هباء . فليست مسرحيته خاطئة لأنها تشتمل على حديث أخلاقى، بل لأنها تشتمل على حديث أخلاقى ضعيف، لامنتطقى، مضلل . وتزداد قيمة الحكمة المسرحية الصانع إذا هى اشتملت على فلسفة أخلاقية عميقة»^(٣) .

(١) السونيت sonnet هى القصيدة الأربعة عشرية .

(٢) Carritt, p.216

(٣) Trystan Edwards: The Things Which Are Seen, A Philos. of B., (٣) p.267,

ولكن العرب - فيما هو شائع متداول - لم يعرفوا فن المسرحية . فهل معنى ذلك أنهم لن يهتموا فى تقديم بالموضوع أو المحتوى، أو يقيموا تقديمهم على أساس المنفعة أو التعليم أو الأخلاق؟ لا نريد أن نتعجل الجواب قبل أن نستعرض الصور المختلفة التى تصادفنا فى أحكامهم النقدية فى الباب التالى من البحث، فعندئذ سيتضح لنا مدى احتفالهم بهذه المسألة .

ونضيف الآن إلى تلك الأسس الثلاثة مانسميه :

(د) الأساسى التاريخى :

فكل حكم جمالى هو فى الواقع حكم تاريخى، وهو يصير تاريخيا بمجرد أن يصدر عن صاحبه . ومادام كل حكم تاريخى مطلقا ونسبيا على السواء^(١) كما يقول كروتشه كاتب مقال Aesthetics فى دائرة المعارف البريطانية - فإن نسبته تزداد وضوحا كلما بعدنا عن موضوع الحكم، وعندئذ يندرج ضمن الأحكام الشخصية متأثرا بالعاطفة التى كاد يشعر بها كل الناس، وهى حب الماضى، وليست محاولات الوقوف بجانب القديم وتفضيله على الجديد نتيجة لهذه العاطفة، ذلك أن الناس يعرفون الماضى - عادة - أكثر من معرفتهم الحاضر . وفضل السابقين تدعو إلى الاعتراف به مشاعر البهجة البارة التى يكاد يشترك فيها جميع الأبناء، أو بعبارة أخرى جميع الناس، فحين يحكم البعض بأن امرأ القيس أشعر الشعراء فإن ذلك الحكم يصبح تاريخيا، ويعد - بالتالى - نسبيا، عندما لا ينصب على حقيقة موضوعية هى شاعرية امرئ القيس (التي يحتل الاختلاف فى مقدرتها) بقدر ما ينصب على شعور الشخص نفسه إزاء تلك الشخصية التاريخية التى أكسبها قدمها فى التاريخ هالة ووضاءة، وليست مشكلات القديم والجديد التى ماتتفك تبرز من وقت لآخر إلا نتيجة لشعور العقوق والتكرار للتاريخ وما يحمل فى جعبته من أحكام يتلقاها الخلف عن السلف . ويميل المحدث - حين يكون معتدلا - إلى التعديل فى الحكم التاريخى بما يتضح فيه نسبة هذا الحكم فيقول: إن امرأ القيس أشعر الناس فى زمانه لا فى زماننا، ومن ثم فالحالة والوضاءة التى اكتسبتها شخصية الشاعر من قبل إن دلت على حقيقة موضوعية (هى مقدرة الشاعر الفائقة) فإن هذه الحقيقة لا تثبت للحكم فى هذا الزمن، لأن هناك قدرات أخرى يمكن أن تفوق قدرته .

(١) Encyc Brit., vol. p.269

وعلى ضوء هذا المعنى للأساس التاريخي سنستطيع أن نفسر - فيما بعد - ظاهرة تفضيل بعض النقاد الشعر القديم على الحديث رغم أفضلية الحديث . وهى ملاحظة تنبئ إليها ابن قتيبة فى «الشعر والشعراء» وعارضها . ومرد ذلك - فى الواقع - إلى الحاسة التاريخية، أو ماسميناه شعور البنوة. وتحت هذا الشعور يدخل التحيز كما يبحث التأثر بالشخصيات القوية وأحكامها؛ فالبحترى أحسن الشعراء لأن شخصية قوية لى بها صلة وثيقة - فكرية أو شخصية - وقد رأت ذلك . ويشار أسخف الشعراء لأن شخصية من نفس النوع رأت فيه ذلك ، ويظل حكمى على الشاعرين من خلال الشخصيتين اللتين تأثرت بهما معتمداً على الحكم التقريرى الذى أصدره .

على أن الحكم النقدي التاريخي فى الواقع يدل على اكتساب الناقد - كما بين كروتشه^(١)، وإلى حد ما كارييت^(٢) - ثلاث صفات تعتمد كل منها على سابقتها وإن كانت لا تستلزم مابعدا عند غير الناقد التاريخي. وأولها أن يكون الناقد قد حصل من الثقافة التاريخية ما يحصله العلماء الذين قد لا يصحب تحصيلهم أى شعور أو تنوق أو مقدرة على فهم العمل الفنى، وثانيها أن يكون له ذلك الذوق وذلك القلب المتفتح والشعور المتدرب على تلقى الأشياء وفهمها . وقد يجمع العالم بين هذين الوصفين، ولكنه لا يكون قادراً على كتابة صفحة واحدة فى التاريخ الأدبي والفنى، ولكن المؤرخ الكامل هو الذى يجمع إلى التحصيل والذوق موهبة الفهم والتصوير .

ومهما تكن قوة هذا الحكم التاريخي فإنه لن يخلو - فى رأى - من التأثر بالمؤثرات الشخصية، فالدكتور طه حسين حين يسخف بشاراً فإن ذلك ليس معناه أن يشارا فى الحقيقة سخيف الشعر، وإن كنت لا تملك إلا أن تجده - بعد أن تقرأ ما كتبه عنه فى «حديث الأربعاء» - سخيفاً . وليس شعر الشاعر - إذا بحثت - هو سبب السخف أو السبب الأول، ولكن العوامل الشخصية المحيطة بالناقد هى التى جعلته يتبين فيه هذا السخف . وهى التى جعلته يعجب بأبى العلاء ويحبه ويفضله على بشار . فهو إعجاب أو نفور شخصى يصدر أحكاماً شخصية أساسها الحب أو الكراهية .

(١) Croce : Aesthetic, p.131

(٢) Carritt, An Introduction to Aesthetics (Hutchinson's University Library, London) p.74

ومن جهة أخرى نجد القديم بصفة عامة وقد نسجت الأيام حوله هالة وإشاعت الأسطورة عنه جواً يستهوى النفوس . فامرؤ القيس وعمر بن أبى ربيعة وأبو نواس مثلاً شخصيات أدبية محببة إلى جميع النفوس أو الكثرة منها . ولكن نستطيع أن نقول فى اطمئنان إنه ليس شعر هؤلاء الشعراء وحده هو الذى جعل لهم هذا الحب فى النفوس، بل هناك علاقات خاصة لهذه الشخصيات تكون جزءاً أسطورياً من التاريخ هو الذى قربها من النفوس قبل أن يقربها إنتاجها الشعرى .

ونخلص من ذلك إلى أن الحكم التاريخى لا يتأثر بالعمل الفنى مباشرة، وإنما يتأثر كذلك بعوامل خارجية . وقد عبر عن ذلك كاريت حين درس موقفه من العمارة الإغريقية، فتبين له أنه كان يجد متعة كبيرة فى هذه العمارة، ولكن الفضل فى ذلك - فيما يعتقد - يرجع، جزئياً، إلى مالها من ارتباطات أدبية وتاريخية^(١) .

وهكذا نجد الحكم على العمل الفنى على أساس سمعته التاريخية - إذا أمكن هذا التعبير - حكماً شخصياً تشترك فيه عوامل خارجية خاصة بالناقد أحياناً وبالأثر ذاته أحياناً أخرى . ولو فحصنا قدرأً من أحكامنا النقدية على الآثار الفنية القديمة لوجدنا أغلبيتها متأثرة إلى حد بعيد بهذا الأساس .

هذا حين تنصب الأحكام على الآثار الفنية القديمة . وهى حين تنصب على الآثار المعاصرة نجد أساساً آخر هو الأساس الاجتماعى .

الأساس الاجتماعى :

تحدث أرسطو قديماً عن «المحاكاة» فى الفن وأولاهها عناية خاصة وجعلها مهمة الفن الجميل، كما جعل موضوع هذه المحاكاة هو العام لا الخاص، ووضع المقياس الذى يختبر به صدق المحاكاة الشعرية فجعله فى المتعة الدائمة التى يقدمها العمل إلى المجتمع لا لمجرد المتعة التى يحس بها الفنان فى عملية الإبداع^(٢) .

(١) Carritt, An Introduction to Aesthetics p.97

(٢) Courthope, Life in Poetry, Law in Taste, p.193

وهو يلخص النقد الأرسطى فى هذه المبادئ الثلاثة الرئيسية .

ومن ثم يكون للفن مهمة حيوية بالنسبة للمجتمع الذى يظهر فيه هى هذه المتعة. والصلة بينهما صلة وثيقة لا يمكن تجاهلها؛ فلا يمكن أن ينشأ فن فردى تنعدم الصلة بينه وبين المجتمع، وتكون له قيمة أو يجد إقبالا ويضمن نمواً وتطوراً. ولكن المبحث الاجتماعى فى الإستطيقا لم يأخذ شكلا بارزا إلا فى القرن الماضى^(١)، حتى إننا لنجد بعض النقاد الفرنسيين يعد الاهتمام به المرحلة الثالثة من تاريخ الإستطيقا. والمرحلة الأولى هى إستطيقا المثال (أفلاطون) والثانية إستطيقا الإدراك الحسى (كانت)، والمرحلة الثالثة هى إستطيقا «المشاركة الوجدانية الاجتماعية Social Sympathy» ويعد جويو ممثلا لهذه المرحلة^(٢).

والواقع أن هذا الاتجاه ليس إلا عوداً للنظرية القديمة التى تصدعت على أيدى المدرسة التطورية الإنجليزية، مدرسة اسبنسر وأتباعه. هذه المدرسة التى فسرت الفن تفسيراً فسيولوجيا وردته إلى نوع من النشاط أشبه مايكون باللعب. فكانت مهمة المدرسة الاجتماعية هى بيان الوظيفة التى يقوم بها الفن فى المجتمع وصيغها بطابع الجدبة^(٣). فالفن وظيفته للبنية الاجتماعية، وهى وظيفة لها أهميتها الكبرى فى المحافظة على هذه البنية وتطورها^(٤). وكل مايجب على الفن هو تنمية المشاركة الوجدانية الاجتماعية^(٥).

فإذا كانت النظرية التطورية قد أتاحت الفرصة من بعض الوجوه لمذهب «الفن للفن» فإن الاتجاه الاجتماعى يؤكد أن تكون للفن غاية، فالشعر والنحت والتصوير والموسيقى والقصص والتاريخ والملهاة والمأساة ليس لها جميعا عند پرودون Proudhon - من ممثلى المدرسة الاجتماعية - هدف سوى الحث على الفضيلة والدعوة إلى تجنب الرذيلة^(٦).

(١) درس الجانب الاجتماعى من المشكلة الفنية منذ زمن بعيد. (راجع Rey, A, Lecons ds de Philosophie ج١ ص٣٦٤). ولانعرف من عرض هذا الموضوع فى العربية عرضا علميا أصاب من التوفيق قدرأ ليس باليسير سوى الأستاذ مصطفى سويى فى رسالته. الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة، منشورات جماعة علم النفس التكاملى دار المعارف ١٩٠١.

(٢) Croce, Aesthetic, p.399

(٣) تظهر مناقشة جويو للمدرسة التطورية وعرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى كتابه :

Les Problèmes de l'Esthétique Contemporaine

(٤) Rey (A) Leçons de Philosophie, I, p.364.

(٥) Croce, op. cit. p.399,

(٦) Ibid p.339.

ومن ذلك يتضح لنا أن النظرية الاجتماعية تحتضن أساس المنفعة والاساس التعليمى والاساس الأخلاقى جميعا، فهى نظرية أوسع تربط بين الفن والحياة فى شتى مظاهرها . ويتبع ذلك بطبيعة الحال أن يتسع مفهوم الجمال. وقد عبر جويو عن ذلك حين قال :«يجب أن نقول لعباد الجمال ما قاله ديدرو للأديان الضيقة: وسعوا إلهكم»^(١) .

ولكن هل يتقدم علم الاجتماع بدراسة شاملة للفن، أو بعبارة أخرى هل الربط بين الفن والمجتمع يحل مشكلة الفن كلها؟ . وطبيعى أنه وقد اعتمد على الأسس النفعية بصفة عامة لايمكن أن يحل المشكلة كلها، فهو يدرس الفن كليا لا جزئياً، لأن للفن غايتين : أن يثير أولاً وقبل كل شئ إحساسات ممتعة (باللون والصوت وغيرهما . . .) وهو بهذا المعنى يجد نفسه بين يدي قوانين علمية لايمكن مخالفتها من الناحية العلمية، وهى تربط الإستطيقا بعلم الطبيعة physics (علم الضوء، علم الصوت . . . إلخ) وبالرياضة والفسيولوجيا والسيكوفيزياء . فالواقع أن النحت يعتمد بخاصة على التشريح والفسيولوجيا، وعلم الضوء، وتعتمد العمارة على الضوء (النسبة الذهبية . . . إلخ)، وتعتمد الموسيقى على الفسيولوجيا وعلم الصوت، ويعتمد الشعر على علم العروض الذى ترجع قوانينه العامة إلى علم الصوت والفسيولوجيا. والمهمة الثانية للفن هى إنتاج ظواهر «الاستدلال النفسى Psychological induction» التى تنتقل إلى الرأس أفكاراً ومشاعر هى فى طبيعتها غاية فى التعقيد (المشاركة الوجدانية للشخص المصورة، الاهتمام، الشفقة، الغضب . . . إلخ)، وبعبارة موجزة كل المشاعر الاجتماعية التى يتألف منها «التعبير عن الحياة»، ومن ثم اشتق الاتجاهان المعروفان فى الفن، الأول يميل إلى الانسجام والإيقاع وكل مايمتع الأذن والعين، والآخر يميل إلى المزج بين الحياة وميدان الفن^(٢) . وإذا لخصنا ذلك بعبارة موجزة انتهى إلينا أن الاتجاه الاجتماعى يفسر على أساس من اعتبار المحتوى الفنى، فى حين يظل اعتبار الشكل (كل مايمتع الأذن والعين) أساساً لاتجاه آخر مخالف كل المخالفة .

وحين ينتقل ذلك إلى ميدان الحكم النقدى يكون من الطبيعى أن نجد الحكم الاجتماعى يرفض كل الأعمال الفنية التى لها صبغة الفردية، أى التى لايمكن أن تنشأ

(١) جويو: مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة سامى الدروبي. ص ٦٦ .

Croce. op. cit, p.400. (٢)

بينها وبين أفراد المجتمع أى علاقة . وبعض الأخذيين بهذا الاتجاه الاجتماعى يطلقون على هذا الفن - تهجيناً له - «فن الإنسان المتبربر quaternary فن ساكن الكهوف»^(١) فالفن إذن ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول ، والعمل الفنى الناجع هو الذى يقدم إلى المجتمع شيئاً يتفاعل معه ويفيد منه. وطبيعياً أن هذا التفاعل يكون فى أقوى صورته حين يكون العمل الفنى مصوراً ومسائراً للاتجاه العام، وروح العصر السائدة فى بيئة من البيئات. وفى هذه الحالة تكون ظروف هذه البيئة عاملاً قوياً فى ذبوع شهرة العمل الفنى لا لشيء إلا لأنه وليد هذه الظروف . وقد عبر عن ذلك شوكنج - وقد درس فى كتابه العوامل المختلفة التى تحدد شهرة الأعمال الفنية - حيث يقول : «أحياناً تذبوع شهرة العمل الأدبى فى نطاق واسع على أمواج حركة أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية من الممكن أن يصير العمل - إلى حد ما - رمزاً لها»^(٢) .

وهكذا يتحدد موقف المجتمع من الأعمال الفنية، فيقبل منها ما يتفاعل ورغباته، ويرفض منها ما يفصل بينه وبين الحياة . وهذه الرغبات فى العادة مردها إلى المسائل السياسية والاقتصادية والأخلاقية، وكل الظواهر الاجتماعية المشتركة . وفى هذه الحالة يأخذ العمل الفنى قيمته «من الخارج» فتتحدد هذه القيمة بمدى ملاءمته لظروف الحياة .

فالأساس الاجتماعى إذن يربط بين العمل الفنى وظروف الحياة «القائمة» وفى خلال هذا الربط تتحدد القيمة . ونذكر هنا أن هذا الأساس كان من الأسس التى بنيت عليها حركات التجديد والنهضات الأدبية . ويكفى أن نذكر حركة كاترين فيفون Catherine de Vivon (وشهرتها مدام دى رامبويه Mme de Rambouillet) فى مستهل القرن السابع عشر . كانت حركة مدام دى رامبويه اجتماعية قبل أن تكون أدبية، وكانت حلقتها التى كانت تعقدتها فى بيتها وتضم ما ليرب ولزلك ونوجلاس وشابلان، تجمع المثقفين والأذكىاء من الناس الذين هينوا لاعتبار الأدب - دون تحيز ولا تشدق - محاكاة للحياة Imitation of Life ، وأن ينقدوه على أساس من تجربتهم الخاصة وذوقهم الخاص^(٣) . ولكن لائنسى الصبغة الجماعية التى تكون أحكامهم النقدية .

Max Nordau : Social Function of Art, 2nd ed., Turin quoted by (١)
Croce, Aesthetic, p.401

Leven L. Schücking : The Sociology of Lit Taste, (ed. Karl Mann- (٢)
heim, Kegan Paul . . . London 1944. trans. E. W. Dickes), p.36

Laurence Bisson : A Short History of French Literature, Pelican (٣)
Books) pp.57-8.

وحين نترك الأساس الاجتماعى الذى يعتمد على صلة الأثر الفنى «بالخارج» يكون أمامنا ذلك الأساس الآخر الذى يقوم على صلة العمل الفنى «بالداخل» أى داخل النفس البشرية وهو الأساس النفسى .

الأساس النفسى :

فإذا كان الأساس الاجتماعى يهتم بنفسية المجتمع العامة فإن الأساس النفسى هنا يهتم بنفسية الفرد . فالأفراد هنا هم موضوع الدرس . والقضية فى أبسط صورها تلخص فى أن حالة متلقى العمل الفنى النفسية تؤثر فى إقباله أو نفوره من هذا العمل . وتحدد بالتالى حكمه عليه - إذا هو انتقل من مجرد مرحلة التلقى والتذوق إلى مرحلة التقدير والتقويم - بالجمال أو القبح . وتبدو القضية بهذه الصورة البسيطة مقبولة إذا نحن سايرنا القول بأن الحكم الجمالى حكم ذاتى، وأنه صدى لمشاعرنا الخاصة، أو صدى للشعور الذى أودعه الفنان عمله الفنى، أو نتيجة للعلاقة بين مشاعرنا الخاصة وشعوره .

لقد قدم علم النفس مساعدات كبيرة فى فهم العوامل المؤثرة فى الحكم الجمالى تقوم على التقسيم والتصنيف مما سنتعرض له الآن . على أن القول بقيمة الدراسات النفسية فى ميدان الفن موضوع خلاف بين المعاصرين ، فالبعض^(١) يتبنى نتائج التحليل النفسى ليلقى منها الأضواء على العمل الفنى ليفهمه ونفهمه معه من خلال هذه الأضواء . ومهمته فى هذه الحالة من حيث هو ناقد تنحصر فى تفسيره للعمل الفنى^(٢) . ولكن الآخرين يقفون من علم النفس موقفاً عدائياً، فعلماء النفس عندهم لم يضيفوا شيئاً له قيمة حقيقية فى ميدان الإستطيقا^(٣) . وفهم الوسائل التى يستخدمها الفنان ليس هو فهم الأثر الذى يحدثه منها^(٤) . ويتضح هذا الموقف العدائى أقوى مايتضح عند إليزابيث نور حيث

(١) أطرف ما قرأت فى هذا الاتجاه هو كتاب Sex Symbolism and Psychology in Literature لمؤلفه بازلر Basler وهو فى هذا الكتاب يعرض نتائج علم النفس التحليلى ويحاول تطبيقها فى دراسته لبعض الآثار الفنية والفنانين .

(٢) راجع بحثنا «النقد التفسيري للأدب» بمجلة الثقافة، الأعداد ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦

(٣) Encyc. Brit. , vol I, p.271.

(٤) Lascelles Abercrombie. A Plea for the Liberty of Interpreting, (٤) (Annual Shakespeare Lecture of the British Academy, 1930) p.5.

تقول «يبدو لي أن أى تناول للشعر عن طريق علم النفس فاشل منذ اللحظة الأولى؛ فعلم النفس يستطيع أن يقدم الكثير فيما يختص بالقوى اللاشعورية التى تعمل خلف مفهوم الفن، ولكن له حدوده التى تجعل منه أداة نقدية غاية فى الضعف . فهو لا يستطيع أن يلمس العمل الفنى ذاته . ولا يستطيع أن يميز بين الجيد والردئ»^(١) . وربما كانت نظرتها على صواب ؛ لأن النقد التفسيري الذى يقوم على أساس من علم النفس يؤدى مهمته على أحسن وجه فى تفسيره فقط الأثر الفنى، سواء أكان هذا الأثر جيداً أم رديئاً . وعندئذ تظل هناك تلك الخطوة الأساسية فى النقد وهى خطوة التقويم .

ولسنا يائسين من علم النفس فى فهم الأسس النفسية فى الحكم الجمالى، فهو ينطوى على محاولات مفيدة فى هذا الميدان . وإذا كان اهتمامنا فى هذا البحث بدراسة الأسس التى تقوم عليها الأحكام الجمالية لا بهذه الأحكام ذاتها، كانت هذه المحاولات بالنسبة لموقفنا غاية الأهمية .

وقد انتهى بحث الأساس النفسى إلى تصنيف الناس بحسب موقفهم من العمل الفنى . وقد عرض سيرل بيرت صورة مبسطة وواضحة لهذا التصنيف . وكان هذا التصنيف نتيجة للتجارب . ويشير بيرت إلى أن طريقة الموازنة هى التى اتخذت أساساً لهذه التجارب التى بدأها بـ Bullough فى معمل علم النفس بكمبرج، وهى عرض شيئين، وطلب التفصيل بينهما مع ذكر الأسباب^(٢) .

ومن هذه الأصناف ذلك الصنف الربطى، وهو الذى يحكم على الأشياء لا بما هى ولكن بما تثيره فى نفسه من ذكريات، فهو لا يحب اللون الأحمر مثلاً لأنه يذكره بالدم^(٣)

(١) E. Drew T. S, Eliot, The Design of his Poetry, (London, 1950), p.15 .
introd

(٢) انظر Cyril Burt : How the Mind Works (George Allen & Unwin London 3rd impr. 2nd ed.)

وكذلك فالتتين C. W. Valentine فى كتابه "An Introduction to Experimental Psychology" (London, University Tutorial Press, 2nd ed..1936)

ص ٢٠٠، فهو يصور لنا كذلك أنواع الأحكام الجمالية بحسب أنواع الناس كما انتهت إليه التجارب، وهى نفس الأنواع التى يصورها بيرت .

Ibid , p.280. (٣)

...وكثير من نجاح الفنان يعتمد على مهارته فى إثارة روابط عقول الآخرين^(١) . والواقع أن فشنر Fechner قد حاول - وهو بسبيل الكشف عن القوانين الجمالية وتحديدتها - أن يحل مشكلة المحتوى أو ارتباطات (associations) الألوان المفردة . ولكنه اعتمد اعتماداً كلياً تقريباً على الألوان فى الطبيعة^(٢) وهنا ينتقد بورنكيت كلام الترابطيين حيث يقول «رغم أنه قد يبدو من الصحيح أننا نربط شعورنا باللون الأحمر بصورة الدم ، أو شعورنا باللون الأزرق بصورة السماء، فإن لدى شكوكا قوية فيما إذا كان ينبغي أن يدرس ارتباطهما حقاً بوصفه ارتباطاً أساسياً . فيجب أن يفهم بوضوح أنه فى أى زخرف يعتمد اعتماداً كلياً على صور النبات فإن هناك ما يدخل فى الاعتبار سوى ارتباط الألوان على هذا النحو... . ولست أقول إنه ينبغي أن نؤخذ إذا صور النبات فى زخرف بأوراق حمراء وزهور خضراء، ولكن الألوان، حتى ألوان النبات، تستخدم استخداماً حراً للأغراض الزخرفية . وليس لدينا أقل شعور بالكراهية لصورة نبات ظل تظليلاً كلياً بظلال حمراء . إن اختلافاً طفيفاً فى الظل وفى الدرجة يطرح بالترابط نهائياً . فلون النار المستعرة ليس فيه ما يذكرنا بالدم القانى ولست أعتقد أن باب منزل قد لون باللون الأخضر لأوراق الربيع المبكر، يمكن أن يكون له أى نوع من الارتباط بجمال الربيع^(٣) . ومن ذلك تتضح محاولة بورنكيت فى هدم فكرة الترابط حتى فى الألوان المفردة .

ونحن - من جانبنا - نلاحظ أن الترابطيين حين يربطون بين الألوان مثلاً وحالتنا النفسية الخاصة لا يربطون بذلك بين الأسس الموضوعية لجمال الجميل فى الصورة . وإنما هم يربطون بين أجزاء من الموضوع ونفسيتهما، ذلك أن اللون الأحمر فى ذاته ليس أساساً لجمال الصورة ، وإنما الأساس هو توزيع اللون وتنسيقه على اللوحة . والأساس الجمالى الموضوعى هو فى هذا التنسيق لا فى الحمرة ذاتها . ذلك أن الفنان قد يفشل فى هذا التوزيع فيصبح عملاً فاشلاً أو قبيحاً - بغض النظر عن الأحمر فى ذاته محبباً أو غير محبب إلى بعض النفوس .

Ibid , p.282. (١)

Bosanquet, History of Aesthetics, p.385. (٢)

Bosanquet : op. cit., p.385. (٣)

وإذا كان من الممكن أن أربط أنا بين اللون الأحمر والدم فقد يربط غيرى بينه وبين الوردة . وعندئذ ما أنفر منه أنا يكون محبباً إلى غيرى. وهذا معناه - بحسب فهمنا السابق لمشكلة الذاتية والموضوعية - أننا، فى حبنا وكرهيتنا هذه لانتكلم عن الشئ ذاته، لأن الشئ لا يمكن أن يجمع حقيقتين متناقضتين ، وإنما نتكلم عن أنفسنا، عن نواتنا الخاصة .

وحين يربط الفرد بين اللون الأحمر والدم فإنه يربط بين «الصورة الثانية» للون وبين الدم، أى أنه يربط بين محتوى اللون وشئ آخر سبق أن فهمه أو أدركه .

هذا لون من التفكير فى مشكلة الترابط، وواضح منه أنه لا يتناول جمال الأشياء . وكل ما يمكن أن يكون فيه من صدق - كما سبق أن أشارت . استاس - هو أنه يفترض أن فى بعض الأشياء قدرة على أن تحدث تلك الروابط - أو تجعلنا نحدثها - بينها وبين أشياء أخرى . فهو إذن ربط بين شيئين خارجيين من خلال نواتنا .

ويصل الاتجاه النفسى والترابطى الصرف إلى مرحلة الوضوح فى تعريف تيودور ليبس T. Lipps ومدرسته له . ينقد «ليبس» ويرفض طائفة من النظريات الإستطيقية مثل: (أ) نظرية اللعب ، (ب) نظرية المتعة، (ج) نظرية الفن من حيث هو معرفة بالحياة الواقعية وإن لم تكن ممتعة، (د) نظرية العاطفة والإثارة العاطفية، (هـ) نظرية التوفيق بين المذاهب المتعارضة syncretism . ويذهب إلى أن الجمال الفنى تعاطفى sympathetic ويقول «إن موضوع المشاركة الوجدانية^(١) هو ذاتنا فى صورة موضوعية، تنقل إلى الآخرين، ومن ثم تكشف فيهم. فنحن نشعر بأنفسنا فى الآخرين ونشعر بالآخرين فى أنفسنا. نحن نشعر بأنفسنا فى الآخرين أو عن طريقهم سعداء، أحراراً، عظماء، نبلاء أو عكس ذلك جميعه . فشعور المشاركة الوجدانية الجمالى ليس مجرد طريقة للمتعة الجمالية، وإنما هو هذه المتعة ذاتها . وكل متعة جمالية تقوم - بحسب آخر تحليل - كلياً وجزئياً، على أساس من المشاركة الوجدانية . . .^(٢)

Sympathy (١)

Croce Aesthetic P.407 (٢)

هذا نوع آخر من الترابط، وهو يحدث بين الأشياء وبين نواتنا مباشرة . ومعنى ذلك أننا نشترك وجدانيا مع الشيء فيصبح شعورنا شعوره، وبعض الناس يعتبر الشيء الجميل ما ساعد على هذه المشاركة .

وتختلف المشاركة الوجدانية عن «الاتحاد الفنى Empathy»^(١) وإن كانا آخر الأمر يصوران نوعاً واحداً من الترابط ، فالفرق بين المشاركة والاتحاد هو أننا فى الاتحاد نحس بنفسنا فى الصورة أو الموضوع، فى حين أننا فى المشاركة نحس بها مع «with»^(٢) . إنها نفسى التى أشعر بها موفورة النشاط ، حرة أو مزهوة، عندما أتأمل الشيء الجميل تأملاً جمالياً . وأنا بهذا لأشعر بنفسى متصلة بالشيء أو مواجهة له ، ولكننى أشعر بها فيه ... إننى أشعر بنفسى فى الشيء المتأمل وفيه فقط . وكذلك يكون شعور الرضا الجمالى، فهو شعور بالرضا عن شيء هو مع ذلك، وبمقدار ما هو موضوع لشعور الرضا، ليس شيئاً ولكنه نفسى، أو شعور بالرضا عن نفس هى مع ذلك، وبقدر ما يستمتع بها جمالياً، ليست هى نفسى ولكنها شيء موضوعى. وهذا هو المقصود بالاتحاد : أن التمييز بين النفس والموضوع يختفى ، أو أنه لا يقوم .

هذا النوع من الترابط - كسابقه - يقوم على أساس ذاتى، لأننى حين أحكم على الموضوع فإننى فى الواقع أحكم على حالتى النفسية حين ظهرت فى «الشيء» فى شكل موضوعى، والنوع التشخيصى character type من الناس، وهم الذين يشخصون الأشياء، أى يتصورونها أشخاصاً . يمثل إلى حد بعيد هذا النوع من الترابط، سواء بالمشاركة أو بالاتحاد . فالإبريق عندهم سمين مرح وكأنه يضحك منك، وهذا الأصفر عدوانى aggressive، وشجرة الصفصاف عروس^(٤)، إلخ .

Einfühlung (١)

Burt, op. cit., p.286. (٢)

: Theodor Lipps : "Empathy", Inward Imitation, and Sense Feelings (٣)

;quoted by Carritt, Philos. of B., p.253.

Burt, op. cit., p.285. (٤)

والذين قالوا إن الجمال ذاتى - كما سبق رأينا - كان تصورهم للمسألة على هذا النحو، وهو أننا نحن الذين نعطي الأشياء معانيها وقيمها. «والخيال - كما يقول رسكن - مفتعلبا فى حياته الخاصة، يضع إيماءة فى السحب ومرحاً فى الأمواج وأصواتا فى الصخور»^(١) ويقول بايرون : «أليست الجبال والأمواج والسموات جزءاً منى ومن روحى، كما أننى جزء منها ومن أرواحها؟»^(٢) وعلى ذلك فإن الحكم الجمالى الذى مرجعه إلى مشاركتنا الوجدانية أو اتحادنا الفنى مع الأثر لا يعد حكماً موضوعياً، وإنما هو حكم ذاتى، والمثيرات الذاتية للمشاركة الوجدانية تقع خارج ميدان الجمال الموضوعى الذى يصدق عند كل الناس فى كل زمان»^(٣).

وبخلاصة هذا أن نظرية الترابط النفسى فى أى صورة من صورها تفسر لنا الجانب الذاتى والفردى فى الحكم الجمالى. ولاشك أن قدراً كبيراً من النقد الأدبى يقوم على هذا الأساس . ومع ذلك - أو من أجل ذلك - فإن هذا النقد لا يعد نقداً جمالياً بالمعنى الدقيق، لأنه لا ينصب على الشئ الذى هو موضوع الحكم بقدر ما يصور حالة الناقد الخاصة .

ولا تنتهى مهمة علم النفس عند هذا الحد . بل ربما كان هناك من الدراسات النفسية ما لا يقل عن دراسات الترابطيين . ولعلنا أشير هنا إلى نصيب فرويد فى هذا الميدان، حيث يجعل الغريزة الجنسية eros عاملاً مسيئاً للنشاط والتذوق الفنى؛ فالسلوك الفنى بعامة مرتبط عنده بالجنس. وهذه العملية لا يعبر عنها فى صورتها الطبيعية ولكن من حيث هى نوع من التسماسى؛ فهى تنزياً بنى يقبله المجتمع. فغرام الفنان يرسم أبواب الكنيسة هو تعبير عن الجنس المعلى؛ لأن الأبواب ترمز إلى الجنس اللطيف، ولكن كيف عرف فرويد أن لها مثل هذه القدرة الرمزية؟ يقول فرويد : إن قواعد الرمزية قد وضعت نتيجة للتحليل النفسى لآلاف الحالات. والقول بأن رموز فرويد لها معنى عام لغو مطلق فليس هناك برهان على أن كل باعث فنى له أصل جنسى. هناك مواضع بطبيعة الحال يكون الباعث الجنسى واضحاً فيها، ولكن حتى فى هذه الحالة فإن الجنس يكون واحداً من بين كثير من العوامل المختلفة المتشابكة^(٤).

Burt op. cit. p.285 (١)

Carritt : Philosophies of Beauty. p.139 (٢)

Carritt : Ibid p.157. (٣)

Fransworth P. R. Psychology of Aesthetics, (The Encyc, of Psych, (٤)

Philosophical Library, Now York1946), pp.13-4,

والمدسة التطورية بدورها تأخذ بمبدأ اللعب فى الفن. وهى إذ تصنع ذلك إنما ترد الفن إلى نوع من النشاط تستشعر فيه الأعضاء لونا من المتعة. وإذا كانت الحضارات والمدنيات قد وفرت كثيراً من نشاط هذه الأعضاء الذى كانت تبذله فى كفاحها الغريزى فقد راحت تتلمس مخرجاً لذلك الفائض من طاقتها. وقد وجدت هذا المخرج فى الفن. فاللذة التى نجدها فى الأصوات أو الألوان ليست إلا نوعاً من العبث تقوم به عضلات الأذن أو العين دون أن نفيد من عبثها شيئاً «وقد استمد جرانت أن من هذه الفكرة الأساسية نظرية فى الفن عرضها فى كتابه فلسفة الفن الفسيولوجية، وحاول فى الوقت نفسه أن يعلل تطور حواسنا الجمالية - ولا سيما حاسة اللون - بالاصطفاء الجنسى الذى تلعب فيه اللذة الجمالية دوراً كبيراً^(١).

ومعنى ذلك أننا نتأثر فسيولوجياً بالأشياء ونحكم عليها نتيجة لهذا التأثير^(٢). ويمثل هذا النوع الذى يسميه بيرت النوع الفسيولوجى أو الذاتى - physiological or subjective type . وتكون أحكامهم على هذا النحو: ما أدهأ الأحمر القرمزى، إن الأخضر مريح ومهدئ، والأصفر يهز العين^(٣)... إلخ . والمتأثر فى هذه الحالة هو حواسنا، ودراسة أحكامنا الجمالية تشهد أننا نعتمد فى كثير من الحالات على الأوصاف الحسية التى تصور بها موقفنا: «فإن تصف الشئ بأنه جميل فهذا وصف سطحي، أما إذا أردت أن تعبر عما ينفذ إلى أعماقنا ويهز كيانتنا بأسره كان عليك أن تبحث عن ألفاظ أبعد عن هذا البرود وهذه الموضوعية؛ فقوأك عن صوت إنه جميل أقل تأثيراً فى النفس من قولك إنه عذب أو حلو أو ملتهب، إلخ. وقل بين الكلمات ما يستعمله الشعراء أكثر من استعمالهم للنوع الآتية. غرض، طرى، رطيب، نضير، عطر، عبق، متلظ، خفيف، ناعم، إلخ . وهى نوع مستمدة من إحساسات اللمس والنوق والشم،^(٤).

(١) جويو: مسائل فلسفة الفن المعاصرة [ترجمة سامى الدروبي، ص ٢٠ هامش ١] .

(٢) يرى برك أن الجمال المرئى يمتعنا من حيث هو يخفف بطريقة ما التوتر الجسمانى فيحدث ما يسميه الضعف الممتع Pleasing languor راجع : Carritt فى كتابه „An Introduction to Aesthetics,, ص ٧٨ .

(٣) Burt : op. cit., p.283.

(٤) جويو: المرجع السابق ص ٦٣. وفى هامش ١ من نفس الصفحة نقراً: .. أراد هوجو أن يعبر عن بيت من الشعر فقال : ما أحلاه ..

وكثير من الألفاظ التي تتداولها لها هذه الصفة، وتقوم بهذه المهمة. وهى كلها وليدة تآثراتنا الفسيولوجية والحسية، ولكن ينبغي أن نكون هنا على شئ من الحذر لأننا نكاد نتأثر جميعاً فسيولوجياً وحسياً تآثراً واحداً (ما لم يكن هنا خلل فى تكويننا وحواسنا، فهذه الحالات لا تدخل فى الاعتبار)، فإحساسنا بحرارة النار وتأثرنا بها قد يختلف - وإن كان اختلافاً طفيفاً - فى الدرجة لا فى النوع . وحين نقول إن فى هذا الشعور حرارة فإن المسألة فى الواقع لا تكون مسألة مجاز كما يتصور البلاغيون، وإنما هى أبعد من ذلك. إنها محاولة للحكم بجمال هذا الشعور. ولكن إذا كان الجمال شيئاً يفهمه كل منا فهما خاصاً وبطريقته الخاصة فقد أصبح من اللازم أن نستعمل كلمة الحرارة بدلا من كلمة الجمال، ذلك أن الحرارة ليس هناك مجال كبير للتفاوت فى إدراكها بيننا، ومن ثم كانت الألفاظ الحسية كثيرة الشبوع فى الأعمال الفنية وفى الأحكام النقدية على السواء، لأنها تقرب المفاهيم ووجهات النظر. والتحذير الذى لابد من الالتفات إليه هنا هو أننا حين نلجأ إلى الألفاظ الحسية فى أحكامنا فنقول إن هذا اللون دافئ وذلك التمثال بارد وتلك القصيدة ما أحلاها - فإننا نفر إليها لا لأنها تعبر عن صفات تشترك فى تكوين اللون والتمثال والقصيدة، ولكن لأن دلالتها فى نفوسنا قريبة ومفهومة. فإذا لم تكن هذه الألفاظ تعبر عن صفات فى الأشياء ذاتها (أى لا تعبر عن حقائق موضوعية فى الأشياء) فإنها تكون بالضرورة وبحسب مفهوم الموضوعية والذاتية، أحكام ذاتية. ويؤيد ذلك حديث «الصورة الثانية» فحين أقول إن فى هذا الشعور حرارة فإننى لا أتحدث عن صورة هذا الشعر (نظام الألفاظ وتنسيقها .. إلخ) ولكننى أتحدث عما وراء هذه الصورة، أتحدث عن الصورة الشعورية التى تضمنتها هذه الصورة الأولى، هذه الصورة الشعورية المتضمنة هى «الصورة الثانية» وهى صورة لا يمكن ضبطها، ولا إخضاعها لقانون لأنها خاضعة لكل قانون، أو خارجة على كل قانون، وذلك أن نواتنا هى المقياس فى هذه الحالة، ولفظ «الحرارة» الذى نستخدمه ليس إلا تقريبا بين هذه النوات المتفرقة.

ويخلص لنا من كل ذلك بضع نتائج :

١- أن النقد الفنى القائم على التحليل النفسى والتفسير ليس نقداً جمالياً بالمعنى الدقيق أو بالمعنى العام ^(١) لأنه لا يأخذ على عاتقه عبء التقويم، أى القول بالجمال والقبح.

(١) الإستطيقا بالمعنى العام هى التى تعنى بالجانب الذاتى . وهذه التسمية بهذه الدلالة قد سبق أن أوضحناها . وهى ليست اختراعاً، فإننا نجد بوزنكيت - وهو عمدة فى الإستطيقا - يستخدم هذه التسمية common aesthetic بنفس المعنى . راجع بوزنكيت فى كتابه: Hist. of aesthetic ،

ص ٣٦٩

٢- وأن النقد القائم على أساس الترابط النفسى بصوره المختلفة (الربط، المشاركة، الاتحاد) ليس نقداً جمالياً بالمعنى الدقيق ، لأنه لا ينصب على الشئ الذى هو موضوع الحكم بقدر ما يصور حالة الناقد الخاصة.

٣- وأن النقد القائم على أساس تأثيرات الناقد الفسيولوجية والحسية ليس هو النقد الجمالى البحت، لأنه يتصل بالصورة الثانية، والحكم عليها حكم ذاتى لا موضوعى.

الأساس الجمالى البحت:

وإذا كانت الاسس التى سبق عرضها جميعاً تمثل الاسس الذاتية فإن الحديث عن الأساس الجمالى البحت ينصرف إلى الموضوع. إلى الشئ ذاته، بفحصه مستقلاً عن أى شئ خارجه. والذين يقفون هذا الموقف من الأشياء يكونون الصنف الرابع والأخير - بحسب تصنيف بيرت - وهو الصنف الموضوعى. وهؤلاء يبحثون عن عناصر الجمال فى الجميل ذاته على أساس أن هذه العناصر غاية فى ذاتها. وقد أشار دبوت هـ. باركر De Wrtt H. Parker إلى أن الانتباه فى اللغة المادية يتركز فى معناها فقط، فى حين أن اللغة فى الفن تجذب الانتباه إليها فى ذاتها لأن فيها تعبيراً مباشراً. وهو بذلك يؤيد الفكرة الشائعة الآن، وهى أن اللغة فى الفن غاية فى ذاتها فى حين أنها فى غيره وسيلة، ويقول: «فى الشعر نجد الألفاظ ذاتها من حيث هى مجرد أصوات ترتبط فى إيقاع وانسجام assonance وقافية ونغم، وفى التصوير والعمارة نجد الأشكال الملونة متكررة ومتقابلة ومتوازنة ومنظمة فى إيقاع، تعبر عن حالات مبهمه كما هو الشأن فى الموسيقى. وبدون هذه الموسيقى فى الأداة لا يكون فن جميل، مهما كانت أهمية المعانى المتصلة به، وهذه هى الحقيقة التى عبر عنها بيتر pater فى عبارته المشهورة حيث يقول: «إن الفنون جميعاً تصبو إلى مكانة الموسيقى. وهى أيضاً أساس نظرية الفورمالزم المعروفة، والتى بحسبها تكون الصورة، أو السطح الحسى المزخرف هو الوحيد الذى يحمل قيمة إستطيقية»^(١)

(١) De Witt H. Parker : Aesthetics (Published in 20th Cen Philos., p.46.)
والصورة الأولى الواضحة لقضية الفورمالزم نجدها عند هريارت F. J. Herbart. فى كتابه: مدخل إلى الفلسفة Einleitung in die philosophie المعاصرة نجدها عند كليف بل Clive Bell فى كتابه . الفن Art . (هامش ١ من نفس الصفحة) .

فالعناصر الجمال في العمل الفني الجميل لا تستهدف غاية خارجية عنها، وإنما غايتها كامنة فيها. والكشف عن هذه العناصر بطريقة أو بأخرى يحدث متعة هي المتعة الجمالية البحتة. ونظرية الفورمالزم هي التي حاولت الكشف عن هذه العناصر. وقبل أن نعرضها كما تمثلت عند هربارت ينبغي أن تفرغ من حديث «الصورة» لأنه هو الأساس اللازم لفهم هذه النظرية.

وقد سبق أن تحدثنا عن، الصورة الثانية في مجال الحديث عن الأسس الذاتية، وفي مجال الحديث عن الأساس الجمال البحت، أو بعبارة أخرى الأساس الموضوعي، يكون من اللازم الحديث عن «الصورة الأولى». والمقصود بالصورة الأولى في العمل الفني هو توزيع المساحات المكانية أو المسافات الزمانية، خالية من كل محتوى. ففي اللوحة التي يرسمها الفنان تكون الصورة الأولى هي صورة المساحات المغطاة بمجموعة مختلفة من الألوان، وفي القصيدة مثلا تكون الصورة الأولى هي الصورة الموسيقية الناتجة عن مجموعة المساحات الزمانية (السكون والحركة، الارتفاع والانخفاض. إلخ) العناصر الموضوعية لجمال الجميل هي تلك العناصر التي تعتمد عليها الصورة الأولى ويسمى هربارت الصورة البحتة^(١) والحكم الذي ينصب عليها يكون هو الحكم الجمالي البحت، لأنه ينصب على العناصر المنضبطة والمكونة لهذه الصورة. وهو - من ثم - يعد حكما موضوعيا لأنه يصدق دائما على الشيء نفسه وفي الظروف نفسها^(٢).

وطبيعي أنه حين يكون الحكم موضوعياً فإنه يصور إجماعاً عاماً لآراء فرديا على أساس أنه لا خلاف في العناصر الموضوعية للشيء. وقد نجد هربارت يتبع كانت، فيعد هذا الحكم حكما فرديا بصفة أساسية، وعلى أساس أن التعميم التجريدي يتعارض مع العرض الكامل للصورة form موضوع الحكم... ولكن هذا الحكم «الفردى» يعد في المنطق الحديث ببساطة حكما عاما^(٣).

وتتكون الصورة البحتة - بحسب وجهة نظر هربارت - من العلاقات ولا شيء سوى العلاقات، كما تبدو، ومنفصلة انفصالا كلياً عن القرينة. وهذه هي «العلاقات الإستطيقية

Pure form (١)

Bosanquet : History of Aesthetics p.369. (٢)

(٣) المرجع السابق .

الأساسية»^(١). ومهمة علم الإستطيقا هى إحصائها. والنتيجة الأولى المباشرة لهذه الوجهة هى رفض الألفاظ التعميمية فى الحكم مثل «مثير للشفقة، نبيل، فائق، رزين» وما أشبه، وهى المنتزعة من أنواع العاطفة الذاتية التى تحتل مكانها فى الإستطيقا العامة، فهى تجمع خطأ الذاتية إلى خطأ التجريد، ولا نخبرنا بشئ عن الجمال الخاص والقبح الخاص بالفنون المختلفة، فلا شئ عن الموسيقى، حيث تكون المسألة مسألة النغم، ولا شئ عن النحت، حيث تكون المسألة الأشكال^(٢).

والنتيجة الثانية المباشرة لهذه الوجهة، هى أن «البسيط» ليست صفة إستطيقية. ومعنى ذلك - بحسب اتسمرمان Zimmermann - أن الأنغام والألوان المفردة لا تعد جميلة^(٣)، لأنها بطبيعة الحال لا تتمثل فيها تلك العلاقات التى نجدها متمثلة فى «الركب»؛ والتى تعمل فى جمال الجميل.

والتقسيم الأولى لهذه العلاقات هو أن بعضها يحدث فى وقت واحد وبعضها الآخر يتتابع، ولكن هذا التقسيم لا يتخذ أساساً للتمييز بين الفنون المختلفة لأن القسمين يتمثلان فى كل هذه الفنون. ولذلك نجد هربارت يفرق بين الفنون على أساس قريب من أساس التفريق بين الفن الكلاسيكى والرومنتيكى، فالذين يرغبون فى الفن أن يعبر عن شئ هم الذين سيهتمون بالقسم الثانى (ذى الطابع الرومنتيكى) من الفنون، ويعتمد إعجابهم فى الحقيقة على مثيرات خارج الإستطيقا^(٤).

والآن ما تلك العناصر الموضوعية التى من شأنها أن تجعل الأشياء جميلة، والتى تشترك فيها الفنون على السواء؟.

وقديما قال أرسطو «إن النظام والتناسق (السيمترية) والتحدد هى الخصائص الجوهرية التى يتألف منها الجمال»^(٥). وقديما أيضاً ناقش أفلوطين هذا الرأى، فهو يرى

(١) "elementary aesthetic relations"

(٢) انظر . بوزنكيت، المرجع السابق؛ ص ٣٦٩ .

(٣) نفسه ص ٣٧٠

(٤) نفسه ص ٣٧٠ - ٣٧٢

(٥) نقلا عن كاريت . المرجع السابق، ص ٣٦

أنه من الشائع القول إن تناسق الأشياء وتناسبها يكسبها جمالا. وعلى هذا لا يكون الجزء جميلا وإنما يكون الجمال في الكل، ولكن إذا كان الكل جميلا فقد كان من الواجب أن تكون الأجزاء كذلك ، فليس من الممكن أن يتكون الجمال من عناصر قبيحة. فالألوان والأصوات المفردة لا يمكن إنكار جمالها. وإذا كان الوجه الواحد يبدو في بعض الأحيان جميلا وفي بعضها قبيحاً لكون أن يحدث أى تغير في تناسقه فإن هذا يدل على أن الجمال شئ آخر غير التناسق، وأن الشئ المتناسق جميل ولكن لسبب آخر غير تناسقه ^(١). ومن ثم ينتهى أفلوطين إلى أن الروح Soul هي مصدر الجمال . وهي التي تجعل للأشياء حتى الأجسام؛ الحق في أن تسمى جميلة ^(٢).

والواقع أن هريارت قد انتهى أيضاً - وليس في ذلك غرابة - إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها أفلوطين، وهي أن عبقرية المؤلف هي التي تبث الروح Soul والقيمة في العناصر المكونة للجمال، وإلا كانت العلاقات المختلفة المكونة لهذه العناصر تكرارا مملاً ^(٣).

وهكذا تربط الفورمالزم أخيراً بين العناصر الموضوعية للجمال وبين الروح، فهي ليست عناصر جامدة وإنما هي عناصر حية. وإذا أخذنا عنصراً من تلك العناصر، ليكن النظام مثلاً، فإننا نجد بعض الباحثين يؤكد أنه لا يقوم فن بغير نظام عام للمظهر والتعبير. ولكن هناك نظام، وقيمة الفن والجمال هي في أنهما يكشفان عن هذا النظام بطريقة خاصة ^(٤).

فحين يلتقي أفلوطين وهريارت عند الروح فإن ذلك ليس معناه أنهما يمثلان فلسفة واحدة، بل ما يزال كل منهما يسير في طريقه. وهما حين يلتقيان يتوازيان ولا يمتزجان، ذلك أن أفلوطين يجعل «الروح» الخارجة عن الأشياء هي التي تجعل الأشياء، بامتدادها فيها، جميلة . وهو بذلك يرد الجمال إلى مبدأ علوى خارجي . في حين أن الفورمالزم -بحسب فهمي لها - تجعل من قوانين الجمال عناصر واقعة 'concrete' فقانون النظام

(١) Ennead نقلا عن كاريت، المرجع السابق ص ٤٤ - ٤٥

(٢) نفسه ص ٤٦، وانظر أيضاً بوزنكيت . المرجع السابق ، ص ١١٦-١١٧ .

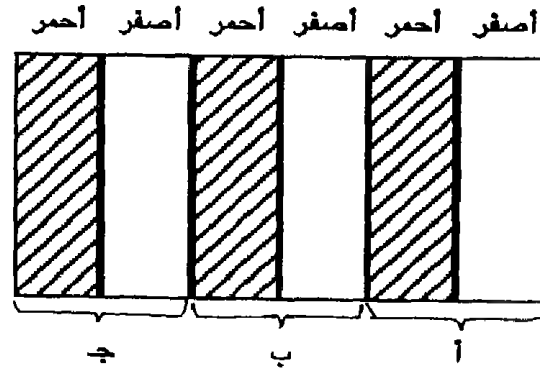
(٣) بوزنكيت . المرجع السابق ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

(٤) Heinemann F. H. : Essay on the Foundation of Aesthetics, p.37.

مثلا يتمثل في الشيء الجميل أولا . وهو حين يتمثل فيه فإن أرواحنا تهفو إليه، وهنا يقول هينيمان إن الجمال يروغنا لأننا نشعر بنظام المظهر بصورة لاواعية على أنه نظام أرواحنا. فالنظام الذي نشعر أرواحنا بالرغبة فيه هو الذي يحققه الفنان^(٢) . وفي ميادين الفنون المختلفة يمكن أن ينتهى الفحص إلى الكشف عن النظم والقوانين الخاصة التى تتمثل فى كل فن، وقد كشف ليوناردو بتحليله للظلال «نظاما خاصا يتحكم فى ميدانها فى الحالات التى نطلق فيها على الظلال أنها جميلة، ويتصل بذلك عناصر التصوير، والخطوط ووظائفها المختلفة؛ وأكثر من ذلك عناصر الموسيقى واللغة كلها يمكن أن تحلل^(١)» .

والواقع أن والتر بيتر W. Pater كان نافذ النظرة حين جعل الفنون على اختلافها تصبو إلى مكانة الموسيقى، ذلك أنه يكشف عن إدراك عنصر أو عناصر أساسية تشترك فيها كل الفنون، سواء منها التعبيرية (الزمانية) والتشكيلية (المكانية) بطريقتها الخاصة، ولكنها تتضح أكثر ما تتضح فى فن الموسيقى .

ويمكننا الآن أن نرد تلك العناصر جميعاً إلى قانونين عامين أساسيين : قانون الإيقاع وقانون العلاقات . وتحت قانون الإيقاع يدرس التناسق والانسجام والنظام . . إلخ. وقد عرف سوريو الإيقاع rythme بأنه تنظيم متوال لعناصر متغيرة كينيا فى خط واحد، بصرف النظر عن اختلافها الصوتى^(٣) . ونستطيع من جانبنا أن نعطى صورة واضحة لمفهوم الإيقاع . ففى الشكل التالى :



(٢) هينيمان : المرجع السابق ، ص ٤١

(١) نفسه ص ٤٠ - ٤٣ .

(٢) بدر الديب : ماهية الفن والمعرفة الكامنة فيه ، رأى لإيتين سوريو - مجلة علم النفس ، فبراير ١٩٥٣

ص ٣٧٧ .

على بساطته تتمثل سبعة قوانين هي :

١ - النظام : وهذا واضح في الترتيب الذي سارت فيه الخطوط الملونة بالأحمر والأصفر .

٢ - التغيير : ويتمثل في أن اللون الواحد لا يملأ المساحة كلها، ولكن هناك تغير من لون إلى آخر .

٣ - التساوي : ويتضح في تساوي الخطوط .

٤ - التوازي : وهو توازي هذه الخطوط .

٥ - التوازن : وهو أن كل خط ملون بالأصفر يتوازن ويتعادل مع خط آخر ملون بالأحمر .

٦ - التلازم : وهو أن في كل خطين متجاورين تلازماً يتمثل في كل وحدة من الوحدات ، ا ب ، ج .

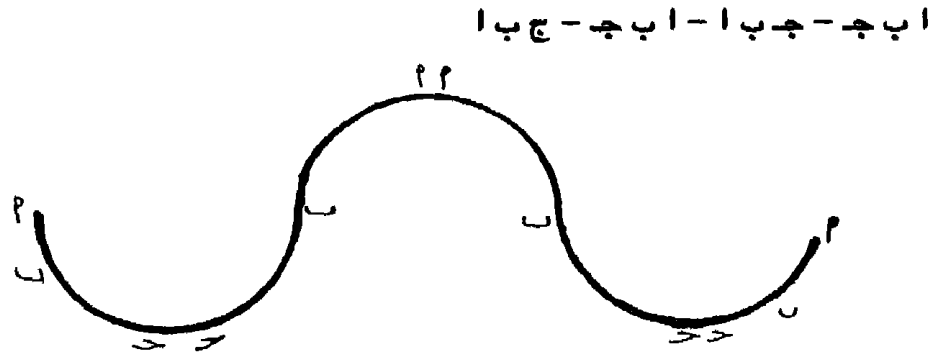
٧ - التكرار : ويتمثل في تكرار الوحدة المكونة من خطين .

وطبيعي أن الذي ينظر إلى هذا الشكل لا يكشف فيه هذه القوانين كلها لأول وهلة ولكنه سيتأثر بها على كل حال . فهذه القوانين السبعة تعمل جميعاً في وقت واحد، وعملها المتلازم جميعاً ينتج مانسميه الإيقاع ، فالإيقاع هو الصورة المجردة من هذه القوانين، وهي صورة ندرناها إدراكاً حسيماً مباشراً، ولكننا حين نحاول تحليل هذا الإدراك فإننا لا نحالة مضطرون إلى الكشف عن هذه القوانين .

ولكن هذا الشكل رغم ما به من إيقاع يبدو أصم لا حيوية فيه، مثله صوت القطار، فهو ممل وإن كان به إيقاع ، ومن ثم برزت الحاجة إلى إدخال عنصر جديد على هذا الإيقاع، يلونه ويبعث فيه الحياة . فإذا كان الإيقاع في الشكل الماضي يمكن أن تمثله هذه الصورة من الرموز :

ا ب - ا ب - ا ب .

فإن هناك بناء هو أكثر تعقيداً يمكن أن تمثله هكذا



وهذه الصورة الميلودية . والميلودي - بحسب سوريو - «هو الارتباط بسلم تقترب وفقاً لأبعاده العناصر المختلفة الكيفية، بحيث إن تلاحق كل عنصرين مختلفين لا يكون بعداً واقعياً فحسب، بل هو أيضاً انتقال من درجة إلى درجة وفق هذا البعد الثانى الذى يفرضه السلم، وبهذا يمكننا اعتبار الموسيقى الميلودية الخالصة معمارية ذات بعدين، وأنها فى ذلك كالأرابيسك^(١) .

ولعلنا هنا نكون على ذكر من رأى كانت فى أن الجمال الخالص يتمثل فى الأرابيسك فيما يتمثل، وإذا كان فن الأرابيسك يتمثل فى مثل هذه الصورة الميلودية السابقة، وكان فناً مميزاً للروح العربى، أمكننا أن نجد مفتاح الدرب الضيق الذى يفضى بنا إلى الأساس المشترك فى الفن العربى، حين نتبين - فيما بعد - أن الشعر الجميل، فى عرف النقاد والبلاغيين العرب، يتطرق فى أساسه على صورة أو عدة صور ميلودية كالصورة الرمزية السابقة، وعندئذ سنجد تلك القوانين التى تكمن خلف الإيقاع والميلودي تتمثل بأسمائها أحياناً (النظام - التساوى - التكرار . . .) أو تتمثل بأسماء أخرى فى أبواب البديع التى عرفها العرب .

هذا هو القانون الأول . وأما قانون العلاقات فإنه يقاسمه الأهمية فى الصورة الجميلة . وقد رأينا هربارت يجعله القانون الأول من حيث إن الإيقاع أو الهارمونى أو أى صورة من صور السيمترية ترجع آخر الأمر إلى هذين النوعين من العلاقات : العلاقات التى تتم فى وقت معاً، وتلك التى تتتابع فى الزمان . وهذا فى الواقع إجمال لموضوع العلاقات لا إجمال بعده .

(١) الديب المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

وقد رأينا كيف أن القول بضرورة العلاقات في العمل الفني يقتضى وجود أجزاء عدة، أو مفردات كثيرة، وأن الجزء وحده، أو المفردة وحدها، تكتسب جمالها من علاقتها بما قبلها وما بعدها . وهذا في الواقع هو صدق القانون القديم : وحدة الشئ^(١)، الذي قال به أرسطو . . . فالصورة الجميلة بنية حية، تشترك أجزاؤها في علاقات فيما بينها ، وهي في مجموعها تكون تلك الوحدة التي هي في الواقع نتيجة لتلك العلاقات .

وإدراك هذه العلاقات في الصورة هو كشف في الواقع عن عناصر جمالها . ولكن ينبغي أن نعرف أن هذا الإدراك لا يحدث تفصيلاً وإنما هو يتم جملة، كما هو الشأن في إدراك القوانين التي ينطوي عليها الإيقاع – كما رأينا . فإدراك العلاقات عملية تجريدية نفسية من الأجزاء المحسوسة في الصورة أو في الكل . ونحن نترك هذه العلاقات عن طريق الحواس، ولكن «هذه المتعة الحسية تتحول إلى نوع من المتعة العقلية، فالانسجام لا يتلاشى ولكنه ينتقل ويتمثل العقل في علاقات بسيطة يمكن إدراكها بسهولة، فلا يبقى حسياً ، ولكنه يصير عقلياً»^(٢) . وهذا معناه أن الجميل لا يكتفى بأن يتمتع حسياً بل إنه يتمتع عقلياً كذلك عن طريق المتعة الحسية .

وهذه النظرية تقوم على أساس طبيعي أدركه كولردج حين أدرك لزوم جزء يمكن الاتفاق عليه لتكوين الجميل هو «ذلك الجزء الذي يتفق طبيعياً ومشاعراً، بحسب الانسجام القائم من قبل بين الطبيعة والعقل البشري»^(٣) .

والواقع أن هذه النظرية الطبيعية – رغم نزعة البعض إلى معارضتها – تنطوي على حقيقة لا يمكن الخلاص منها أو التبرك لها، فالقوانين التي تتمثل في الطبيعة تتمثل فينا كذلك. وفرض القوانين المشتركة بين الطبيعة وبيننا من الفروض الفعالة التي تفيد كثيراً في تفسير الحقيقة الإستطيقية .

(١) . Unity in Variety

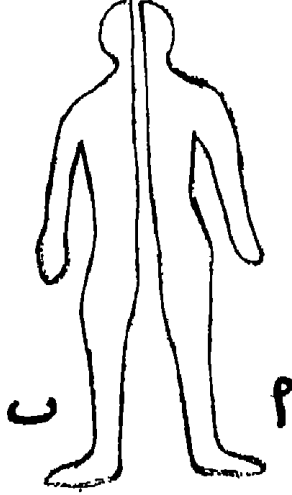
(٢) S. T. Coleridge : On the Principles of Sound Criticism نقل عن كاريت

المرجع السابق، ص ٢٢٢ .

(٣) Rey : Leçons de Philosophie, 1.3.7. G. Séailles, Le Génie dans l'Art

chap. - vi

ونظرة بسيطة إلى تكويننا العضوى تكشف لنا عن كثير من القوانين التى تتحكم فى جمال الأشياء :



ففى جسم الإنسان يتمثل الانسجام التام بين شطريه (ا ، ب) ، فهناك تساوى بين الجزأين وتوازن وتوازن وتقابل بين جزئيات الوحدة (ا) والوحدة (ب) . والوحدتان معاً ، بأجزائهما المختلفة تجمعهما وحدة عامة شاملة، تنسجم فيها علاقة الأجزاء بعضها مع بعض ، وعلاقة كل جزء بالكل ، فإدراكنا لأنفسنا - واعين أو غير واعين - يجعلنا نتقبل كل ما تتمثل فى تكوينه القوانين التى تتمثل فى بنيتنا . «ويبقى الشعور بالجمال فى توافق الإدراك المباشر لعلاقة الأجزاء، كل جزء بالآخر، وعلاقة الجميع بالكل ، مثيراً نوعاً من المتعة المباشرة والمطلقة، دون تدخل لى غاية حسية أو عقلية»^(١) .

هذا هو الإحساس الجمالى البحت . وهو يجعل الفن أو الجمال موضوعياً وتتحكم فيه قوانين مطلقة . وهو بذلك يستبعد أى غاية خارجية . فالفن من حيث هو فن، مستقل عن المنفعة وعن الأخلاق على السواء ، كما هو مستقل أيضاً عن كل قيمة عملية . وبغير هذا الاستقلال يكون من غير المستطاع الحديث عن قيمة ذاتية intrinsic للفن ، أو تصوير علم الإستطيقا»^(٢) .

وهنا تأتى الإجابة على سؤالنا القديم : هل هناك جانب موضوعى مشترك فى الأشياء الجميلة، وأين يتمثل؟ فقد رأينا منذ لحظات أن هناك عناصر أساسية لجمال الجميل . ورأينا كذلك أنها تتمثل أول ما تتمثل لحواسنا، ثم تنتقل منها إلى عقولنا . هذا القول يسمح لنا بأن نرتب عليه نتيجة أخرى هى أنه من الممكن - وبهذا المعنى فقط - أن نتحدث عما نسميه «الذوق المشترك» فى مقابل «الذوق الشخصى» الذى بحثنا أصوله فى الأسس الذاتية .

(١) كاريت . نفسه، ص ١٣٤

(٢) Croce Aesthetic, p. I16.

وهى فلسفة بيرك مايشد أنز هذه النتيجة . «فهو يرى أن الذوق هو الملكة العقلية التى تحكم بها الفنون الجميلة ومنتجات الخيال . وهذه الملكة العقلية تعود بجنورها إلى الحواس التى ندرك بها ما يحيط بنا من العالم الخارجى والتى هى السبيل الوحيد عند بيرك وعند عامة المفكرين الإنجليز، للمعرفة الإنسانية .

الحواس إذن هى أساس التذوق الفنى . ونحن إذا تأملنا هذه الحواس وجدنا تكوينها العضوى يكاد يكون متماثلاً عند الناس كافة، ومن ثم كان إدراكها للمحسات يكاد يكون متماثلاً^(١) .

وقد يقال إن إدراك الأشياء الخارجية يختلف كثيراً عن تذوق الأعمال الفنية ، وأوضح فارق بينهما هو عنصر الخيال الذى تتمتع به الفنون، وهو عنصر لازم لكل فنان ومتذوق للفن على حد سواء . وصدق هذا القول لايهدم نظرية «التذوق المشترك» بقدرما يعززها، فالخيال هو مراح اللذة الفسيح، وميدان الآلام والمخاوف، ومثوى جميع مايتصل باللذة والآلم من عواطف . ومادامت اللذة الخيالية تحدث من صور المدركات اللادة، والآلم الخيالى يحدث من صور المدركات المؤلة، فإن كل مؤثر طبيعى خارجى يؤثر فى أخيلة الناس أثراً متقارباً أو متشابهاً، على نفس القاعدة التى تلتذ بها الحواس أو تتألم من المؤثرات الخارجية . وينتج من هذا أن هناك اتفاقاً أو تقارباً فى الأخيلة البشرية يساوى اتفاق الناس أو تقاربهم فى الإحساس^(٢) .

(١) محمد عبد العزيز إسحق : الذوق الفنى عند إدمون بيرك . الكاتب المصرى، مجلد ٧ عدد أكتوبر

١٩٤٧، ص ١٠٧

(٢) نفس المصدر ص ١٠٨

الباب الثانى

الأسس الجمالية فى النقد العربى

الفصل الأول

النظرية الجمالية عند العرب

وصفها في النقد الأدبي

النظرية الجمالية عند العرب غير متبلورة حتى الآن، فهي لا يمكن تمثيلها من حيث هي نظرية متكاملة فصل القول فيها أحد الفلاسفة العرب وتناولها تناولا مستقلا يشعر بالاهتمام أو يشعر بالوعى، كما لا يمكن تتبعها في تطورها التاريخي، لأن البداية غير واضحة، وعناصر التكوين غير متميزة. وإذا كانت النظرية الجمالية تمثل الوعى الجمالى عند المفكرين وعامة الشعب فى أمة من الأمم فإن النظرية التى تصور لنا هذا الوعى لم تصور بعد من حيث هي. وإذا كان تطور النظرية الجمالية هو الصورة التى يتمثل فيها تطور الوعى الجمالى فى الأمة فإن تاريخ هذا الوعى لم يتمثل في تاريخ الفكر العربى بوضوح فضلا عن أن يصور لنا تطوراً ملحوظاً.

طبيعى أن العربى فى جاهليته، كان يعرف الجمال بصورة أو بأخرى، ولكنها كانت المعرفة الأولية الساذجة التى يشترك فيها جميع الناس، أو لنقل إنها لم تكن المعرفة الواعية، أو بلفظ أدق المعرفة الناتجة عن تأمل وتركيب، وإذا كنا نستبعد أن يكون العربى فى تلك العصور المتقدمة قد عرف الجمال ذلك النوع من المعرفة، فليس ذلك إلا لأن مظاهر حياته الفكرية فى أسمى مكان وصلت إليه تتمثل لنا فى إنتاجه الفنى أو الشعرى على وجه التحديد. وطبيعى جداً أن يكون للعربى وقد وصل إلى مرحلة الإنتاج الفنى الراقى (الشعر فى صورته القديمة الناضجة) نظرتة إلى الكون، وتذوقه لمظاهر الجمال والقيح فيه. فالشعر فى هذه الصورة يكون انفعالاً بجمال الأشياء أو قبحها، ولكننا رغم هذا الفرض لا نستطيع أن نتصور أنه كانت فى نفسه فكرة عن الجمال فضلاً عن أن تكون نظرية. ولكنه يدرك الجمال إدراكاً بسيطاً، وهو فى الوقت نفسه إدراك مباشر، وإن كان مصدره الحس^(١). وهذا الشعر الذى هو أرقى ثمرة من ثمار حياته الفكرية لا يستطيع أن ينقل إلينا

(١) يصور لنا هذا المعنى الشعر الذى أورده المفضل الضى فى مفضلياته جـ ١ ص ١٣٠، وهو للحارث

بن حلزة البشكري إذ يقول :

لمن الديار عفون بالحبس	آياتها كمهارق الفرس
لاشئ فيها غير أصورة	سفع الحدود يلحن كالشمس
أو غير آثار الجياد بأعـ	راض الجواد وأية الدمس
فحسبت فيها الركب أحـدس فى	كل الأمور وكنت ذا حدس

عن الشاعر نظريته أو فكرته فى الجمال. وإن كنا بشئ من الجهد- قد يصل أحيانا مع الاندفاع إلى نوع من التعسف- نستطيع أن نتبين بعض الخطوط المشتركة فى هذا الشعر، والتي تتمثل فيها انفعالات العربى بصور القبح والجمال التى يقع عليها فى بيئته.

وإذا نحن التمسنا الوطن الذى تتضح فيه هذه الانفعالات فى الشعر الجاهلى وجدنا أن شعر الغزل هو الميدان الذى يتعرض فيه الشاعر لتصوير انفعاله بالجمال. فماذا نرى من تلك الخطوط العامة المشتركة التى تصور لنا موقفه من الجمال؟

ولست أريد هنا أن أبدأ دراسة مستقلة للغزل فى العصر الجاهلى لأنتهى منها إلى الحكم الذى يصور لنا مدى إحساس العربى بالجمال وموقفه حين يكفى للوصول إلى هذا الحكم القدر الصالح من الشواهد. فلنقرأ إذن فى شعر الغزل لذلك العهد لنرى كيف تمثل الشاعر جمال المرأة، وأين وقف فى تمثله لهذا الجمال، وما الذى لفته منه، وما الذى عنى بتصويره.

هذا امرؤ القيس يصف لنا إحاسن محبوبته فيقول:

مصرت بفوضى رأسها فتمايلت	على هضم الكشح ريا المخلخل
مهفهفة بيضاء غير مفاضة	ترائبها مصقولة كالسجنجل
كبكر المقاناة البيضاء بصفرة	غذاها نمير الماء غير المحلل
تصد وتبدى عن أسيل وتبقى	بناظرة من وحش وجرة مطفل
وجيد كجيد الريم ليس بفاحش	إذا هى نصته ولا بمعطل
وفرع يزين المتن أسود فاحم	أثيث كقنو النخلة المتعكل
غداثرها مستشزرات إلى العلا	تضل العقاص فى مثنى ومرسل
وكشع لطيف كالجديل مخصر	وساق كأنبوب السقى المذل
وتضحى فتيت المسك فوق فراشها	ننوم الضحى لم تنتلق عن تفضل
وتعطو برخص غير شسن كأنه	أساريع ظبى أو مساويك إسحل
تضى الظلام بالعشى كأنها	منارة ممسى راهب متبئل ^(١)

(١) الزوزنى : شرح المعلقات السبع ، ط الميضى سنة ١٣١٩هـ؛ ص ١٤ وما بعدها

وهذا التصوير للصفات المستحبة أو المستحسنة فى المحبوبة يفيدنا من نواح كثيرة، وإن كان يكفينا هنا أن نلاحظ أن الشاعر لم يقف عند أى صفة حسن معنوية، بل كانت كل الصفات التى لفتته فى محبوبته هى الصفات الحسية المحض. وقد راح يقف عند كل عضو منها من فرعها إلى أطرافها، فيعطينا صورة المثل الأعلى لكل عضو، ومن مجموع ذلك تتكون صورة المثل الأعلى للجسم كله، ومن هنا كان الشاعر حسياً فى تصويره للجمال وتصويره له على السواء.

وليس غريباً على موضوعنا أن نقف عند صورة المرأة أو المثل الأعلى لصورتها الحسية منذ ذلك الوقت؛ لأننا سنجد فيما بعد أن صورة «الجارية الحسنة» ستتمثل دائماً لأغلب النقاد، وسيتناقلونها واحداً عن الآخر وهم فى معرض الحديث عن المفاضلة بين شعر وشعر. فإذا كانت الصورة الحسية هى التى لفتت الشاعر القديم، وكان اهتمامه ضئيلاً أو فى حكم المعدم بالصفات المعنوية، وإذا كان النقد الأدبى منذ البداية قد استمد مثله الفنية من إنتاج الشعراء الكبار أنفسهم كامرئ القيس والنايفة وغيرهما، فإنه يكون من الطبيعى أن نجد النزعة الحسية التى تمثلت فى شعر الشعراء تتمثل على نحو من الانحناء عند النقد كذلك.

ويبقى أن ترتقى هذه الملاحظة إلى مرتبة الحكم، والكثرة من شعر النسيب الذى بين أيدينا تؤكد هذه الملاحظة. ويكفى لغرضنا هنا أن نقف عند مثال آخر أو مثالين، ولنأخذ قول النايفة:

نظرت بمقلة شادن متريب	أحوى أحم المقلتين مقلد
والنخلم فى سلك يزين نحرها	ذهب توقد كالشهاب الموقد
صفراء كالسيرا أكمّل خلقها	كالغصن فى غلوائه المتلود
والبطن ذو عكن لطيف طيه	والنحر تنفجه بشدى مقعد
مخطوطة المتين غير مفاضة	ريا الروادف بضّة المتجرد
قامت تراعى بين سجى كلّ	كالشمس يوم طلوعها بالأسعد
أو درة صدفية غواصها	بهج متى يرها يهل ويسجد
أو دمية من مرمر مرفوعة	بنيت بأجر تشاد وقرمد
سقط النصف ولم ترد إسقاطه	فتناولته واتقتنا باليد
بمخضب برخص كأن بنانه	عنم يكاد من اللطافة يعقد ^(١)

The Diwan of the six ancient Arabic poets, ed. by: (١)

W. Alwardt; London, Trübner & Co., 1870 ص ١٠

وقول عبد الله بن عجلان، وهو شاعر جاهلي:

جديدة سربال الشباب كأنها سقية بردى نمتها غيولها
ومخلة باللحم من نون ثوبها تطول القصار والطوال تطولها
كأن دمسقاً أو فروع غمامة على ممتها منها استقر جديها^(١)

ومن شاء أن يكفى نفسه منونة البحث فليرجع إلى محاضرات الراغب الأصفهاني^(٢)، فهو يعقد فصلاً للحديث عما جاء في محاسن المحبوب والميل إليه، وقراءة هذا الفصل تجمع لنا قدرًا غير قليل من صفات الحسن التي كان الشعراء يرونها في المحبوب ويصورونها في أشعارهم وعندئذ سيصل بسهولة إلى النتيجة التي نريد أن نؤكد لها الآن، وهي أن الشاعر لم يكن يفعل إلا بالصورة الحسية للمحبوبة، فراح يجسم لنا في محبوبته المثل الأعلى للصورة الحسية، وكان نتيجة ذلك أننا لا نستطيع أن نتعرف شخصية كل محبوبية، لأننا لن نجد إلا صورة واحدة هي المثل الأعلى الذي يتمثل في كل محبوبية.

والصور التي عرضناها والتي نجدها عند الأصفهاني كلها صور متشابهة في مجموعها وتفصيلها، وهي تعتمد في التقاطها وتصويرها على حواس الإبصار والذوق، ولكن ذلك نادر وغير أساسي في جمال المرأة بالنسبة للشاعر القديم، وقد يشركه في ذلك الشاعر المحدث إلى حد بعيد، ويظهر لنا من هذه الصور كذلك إحساس الشاعر بالألوان، كالأبيض المزوج بالصفرة والقاحم، والأحمر العتمى، ولكنه يسجل لنا هذه الألوان منفصلاً بها، حتى يأتي بشار فيما بعد فيحدد لنا إحساسه باللون حين يقول: إن الحسن أحمر^(٣).

(١) أبو تمام: ديوان الحماسة؛ نشره محمد سعيد الرفاعي، المكتبة الأزهرية ط ٢ ج ٢ ص ٨٠، ٨١.

(٢) الراغب الأصفهاني: محاضرات الأدباء، ج ٢ ص ١٨٧ وما بعدها.

(٣) قال الطويس بن عبد الله:

قضينا شريكا ديتة كان عندنا نبي غامد والحسن يوصف أحمر

فذكر أن دما كان لهم في الأزدي فادركوا بئارهم . نقله بشار فقال يخاطب عشيقته:

فإذا خلونا فاندخلني في الحسن إن الحسن أحمر

رواه بعضهم (في الأحمر إن الحسن) . راجع: ابن رشيق: قراصة الذهب في نقد أشعار العرب ط ١ الخانجي سنة ١٩٣٦، ص ٢٩.

وأظننا الآن نستطيع أن ننتهى فى كثير من الاطمئنان إلى هذا الحكم وهو أن العربى القديم لم يفكر فى الجمال وإن كان قد انفعّل بصورة، وهو لم ينفعّل بكل صورته. بل انفعّل بصورة الحسية، بخاصة ما استقبل بالعين فكان رائقاً^(١)، أو بالقلم فكان لذيذاً^(٢)، أو باليد فكان ناعماً^(٣)، وهذا يجعلنا ننتبه إلى أن العرب منذ اللحظة الأولى كانت نزعتهم حسية فى تذوق الجمال. وسيكون لهذا خطره عندما تنتقل إلى ميدان النقد.

ثم يأتى الإسلام، ولكن هل غير الإسلام حقاً من موقف العربى وبخاصة موقفه الفنى إزاء الكون؟ لقد لفته القرآن كثيراً إلى مظاهر الجمال فى هذا الكون، وهذه وحدها نقلة لها قيمتها من ناحية تاريخ التطور الفكرى للعربى، فلاشك أن الوقوف أمام الطبيعة والانفعال بهذا الجمال يتطلب وعياً جمالياً أرقى من ذلك الذى تمثل عند الشعراء الجاهليين فى موقفهم من جمال المحبوب. ولا شك أن قطعة السكر أجمل (أحلى) عند الطفل من الورد. وهو لى يدرك جمال الورد يحتاج إلى نوع من الرقى الفكرى. كذلك كان العربى يدرك الجمال بحسه القريب، وحاول القرآن أن يلفته إلى جمال أرقى يتمثل أمامه فى الكون العريض، واست واثقاً من نتيجة تلك المحاولة، فالظاهر أمامنا أن الميدان الفنى لم يتأثر بها، ولم تحدث تحولا خطيراً فى موقف العربى العام من الجمال، والشعراء الذين التفتوا إلى الطبيعة من الإسلاميين ووقفوا عليها كثيراً من نشاطهم الفنى لم ينفعّلوا بها تحت تأثير الفكرة الدينية، بل ربما لم يستيق المسلمون لأنفسهم من الفكرة الدينية إلا صورتها الجدلية المؤثرة. ومهما قيل من أن الشعر قد تطور تحت تأثير الإسلام^(٤) فإن هذا التطور محدود. وكل العناصر الإسلامية التى تجدها فى شعر الشعراء فى صدر الإسلام أو فى العصر الأموى ما تثبت أن تختفى، وهى بعد لم تكن العناصر التى حولت الشعراء عن مجرد الوقوف عند الجمال الحسى إلى الانطلاق إلى آفاق نفسية بعيدة، وشاعر الصحراء

(١) وهذا يتضح فى الصورة المفصلة لأجزاء جسم المحبوبة. «راجع أيضاً قول توبة بن الحمير، ديوان الحماسة ج ٢ ص ١٠٥.

(٢) راجع قول عنتره : (الذينة المتبسم) فى ديوان الشعراء الجاهليين الستة، نشرة ألفارديت، ص ٤٤.

(٣) ارجع إلى قول عبد الله بن عجلان : كأن دمعاً .. إلخ .

(٤) شوقي ضيف : التطور والتجديد فى الشعر الأموى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١ سنة ١٩٥٢ ص ٣٨ وما بعدها .

نو الرمة قد امتلا شعره بعناصر إسلامية^(١)، ولكن ليس لهذه العناصر أى دخل فى تصويره الرائع لجمال الصحراء ولا فى انفعاله به. فنزعته فردية بحت، وليست ظاهرة عامة.

وعلى ذلك يستمر التيار القديم فى الإنتاج الأدبى، فتتمثل لنا الحسية واضحة فى الانفعال بالجمال الذى يتضمنه أغلب هذا الإنتاج.

وهناك بطبيعة الحال طريقتان لكل من يحاول تمثيل النظرية الجمالية عند العرب: الأول هو ذلك الذى يدرس النتاج الأدبى ليصور منه موقفهم من الجمال وأنفعالههم به، والثانى هو ذلك الذى نجده عند المفكرين الذين تمثلت مشكلة الجمال فى عقولهم فراحوا يدرسونها ويحللونها. وقد رسمنا بداية الخط الأول، لأن تصويره هذه البداية هو ما يعيننا، ولأننا نعتقد أن الاستمرار فى هذه الدراسة لن يضيف شيئاً جوهرياً. ونريد الآن أن نرسم صورة للوعى الجمالى كما تمثل عند مفكرى العرب. وأغلب الظن أن التفاعل بين النشاط الفكرى والنشاط الفنى كان قائماً بخاصة فى العصور المتأخرة، ويلزم هنا أن نصور موقف المفكرين لتبين منه مدى هذا التفاعل. ولا شك أن الفقهاء هم الذين يصورون لنا مدى ما دفعهم الإسلام إلى التفكير فى الجمال والقيح. وفكرة «الجمال والقيح العقلين» مشهورة معروفة فى كتبهم. ولا نريد أن نتعرض بالإسهاب لهذه الفكرة، لأن أغلبية النقاد كانوا فقهاء أو قضاة درسوا الفقه، ومع ذلك فإننا لا نجد فى تقديمهم ظلاً لهذه الفكرة. أما التفاعل فإننا نجده يتم بعيداً عن تلك الدراسات الفقهية العويصة، وعند الإمام الغزالى تتمثل صورة قوية لهذا التفاعل، وعنده يتمثل بوضوح الجانب النظرى من فلسفة الجمال عند العرب.

وإذا نحن رجعنا إلى مؤلفه المشهور، «إحياء علوم الدين»، وجدناه فى حديثه عن حقيقة الحب من حيث هو ميل طبيعى فى الإنسان نحو الأشياء، يقول: «إنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد بل هو من خاصية الحى المدرك؛ ثم المدركات فى انقسامها تنقسم إلى ما يوافق طبع المدرك ويلائمه ويلذه إلى ما ينافيه وينافره ويؤله، وإلى ما لا يؤثر فيه بإيلام

(١) المرجع السابق ص ٤٥.

والذاذ، فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك ، وما يخلو عن استقطاب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً، فإذا كل لذيق محبوب عند الملتذ به. ومعنى كونه محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه. ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نفرة عنه. فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملتذ .. والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب ..^(١)

وتتضح تفصيلات هذه النزعة الحسية في تفسيره الحب حين يقول : «إن الحب لما كان تابعاً للإدراك والمعرفة، انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس، فكل حاسة إدراك لنوع من المدركات.

ولكل واحد منها لذة في بعض المدركات، وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها، فكانت محبوبات عند الطبع السليم^(٢)؛ فلذة العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصورة المليحة الحسية المستلذة؛ ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة؛ ولذة الشم في الروائح الطيبة؛ ولذة الذوق في الطعوم. ولذة اللمس في اللين والنعومة.

ولما كانت هذه المدركات بالحواس / ملذة كانت محبوبة، أي كان للطبع السليم ميل إليها^(٣)

وهذا التفسير للذة الحواس هو بعينه مانجده عند ابن طباطبا في كتابه «عيار الشعر» عندما كان بسبيل تفسير الحسن والقبح، أو ما نقبله ونرفضه في الشعر. وكتاب ابن طباطبا هذا في النقد ، وهو يقوم على اختيار الحسن والقبح من النماذج الشعرية، بعد مقدمة نظرية في أساس هذا الاختيار وسنعود إليه في حينه.

غير أن الغزالي لم يقتصر على ذكر الحواس من حيث هي أداة الإدراك، بل أضاف إليها القلب أو «البصيرة الباطنة» بتعبيره، وجعلها أقوى من البصر الظاهر ، قال:

«والقلب أشد إدراكاً من العين ، وجمال المعاني المدركة بالفعل أعظم من جمال

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين، ط الطبى ج ٤ ص ٢٥٤.

(٢) ونلاحظ هنا أن المقصود بالطبع السليم هو سلامة تادية الحواس لوظائفها البيولوجية. وهذا يلقي لنا ضوءاً على استخدام عبارة (الطبع السليم) في كتب النقد العربي. ويمكن مقارنة هذه الفكرة في اشتراط سلامة الحواس لاستقبال الأثر الصادر من الجميل بفكرة اشتراط سلامة الطبع لتمام التذوق الأدبي.

(٣) الغزالي، نفس المصدر ج ٤ ٢٥٤ - ٢٥٥.

الصور الظاهرة للإبصار^(١)، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ^(٢).

وتتضح لنا هذه النظرية الحسية في تفسير الجمال عند الغزالي في الفصل الذي عقده لبيان معنى الحسن والجمال حيث يقول: «إن الحسن ليس مقصوراً على مدركات البصر، ولا على تناسب الخلقة وامتزاج النياض بالحرمة، فإننا نقول: هذا خط حسن، وهذا صوت حسن، وهذا فرس حسن . بل نقول: هذا ثوب حسن، وهذا إناء حسن، فأى معنى لحسن الصوت والخط .. وسائر الأشياء إن لم يكن الحسن في الصورة؟ ومعلوم أن العين تستلذ بالنظر إلى الخط الحسن، والأذن تستلذ استماع النغمات الحسنة الطيبة، وما من شئ من المدركات إلا وهو منقسم إلى حسن وقبيح. فما معنى الحسن الذي تشترك فيه هذه الأشياء؟ فلا بد من البحث عنه . وهذا البحث يطول ولا يليق بعلم المعاملة الإطناب فيه فنصرح بالحق ونقول: كل شئ فجماله وحسنه في أن يحضر جماله اللائق به، الممكن له. فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر، فالفرس الحسن هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة وشكل ولون وحسن عدو وتيسر وكر وفر عليه، والخط الحسن كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازنها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شئ كمال يليق به. وقد يليق بغيره ضده، فحسن كل شئ في كماله الذي يليق به ..

فإن قلت: فهذه الأشياء وإن لم تدرك جميعها بحسن البصر مثل الأصوات والطعوم فإنها لا تنفك عن إدراك الحواس لها فهي محسوسات، وليس ينكر الحسن والجمال للمحسوسات، ولا ينكر حصول اللذة بإدراك حسننها، وإنما ينكر ذلك في غير المدرك بالحواس، فاعلم أن الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات، إذ يقال: هذا خلق حسن، وهذا علم حسن، وهذه سيرة حسنة، وهذه أخلاق جميلة^(٣)، ثم ينتهي الغزالي إلى أن «الصورة ظاهرة وباطنة، والحسن والجمال يشملهما، وتدرك الصور الظاهرة بالبصر الظاهر، والصور الباطنة بالبصيرة الباطنة. فمن حرم البصيرة لا يدركها ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها .. ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان

(١) وهنا يبدأ الأثر الديني في الظهور حين نقرأ بقية العبارة.

(٢) الغزالي، نفس الموضع، ص ٢٥٥.

(٣) الغزالي، نفس الموضع ص ٢٥٦، ٢٥٧.

حبه للمعاني الباطنة أكثر من حبه للمعاني الظاهرة، فشتان بين من يحب نقشاً مصوراً على الحائط لجمال صورته الظاهرة، وبين من يحب نبياً من الأنبياء لجمال صورته الباطنة^(١)».

وهنا نلاحظ أن الغزالي قد جعل الجمال الظاهر من شأن الحواس والجمال الباطن من شأن البصيرة، ولكنه تحول - تحت تأثير اتجاهه الديني - إلى الجانب الأخلاقي حين جعل الجمال المدرك بالبصيرة أحسن من ذلك المدرك بالحواس. وإذا كان الاتجاه الأخلاقي لم ينفذ إلى نفوس الأدباء والنقاد، ولم يؤثر في اتجاهاتهم الفنية بحسب كثير من النصوص^(٢)، فقد بقي أن يكون الجمال الذي وقف عليه النقاد ووصفوه أو اهتموا ببيانه هو في الغالب - الجمال الشكلي الذي يلمس بالحواس.

وإذا نحن رجعنا إلى أبي حيان التوحيدي - وهو والجاحظ، من بعض الاعتبارات، الصورة القوية للفكر العربي - فإننا نجد يقف من مشكلة الجمال والقبح موقفاً طريفاً حين يلمح فكرة النسبية في القول بالجمال أو القبح، وحين يلمس الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي بصفة هامة: يقول في «الإمتاع والمؤانسة»: «فأما الحسن والقبح فلا بد له من البحث اللطيف عنهما حتى لايجور فيرى القبيح حسناً والحسن قبيحاً، فيأتى القبيح على أنه حسن، ويرفض الحسن على أنه قبيح، ومناشئ الحسن والقبح كثيرة: منها طبيعي ومنها بالعادة ومنها بالشرع ومنها بالعقل ومنها بالشهوة، فإذا اعتبر هذه المناشئ، صدق الصادق منها وكذب الكاذب، وكان استحسانه على قدر ذلك»^(٣).

فأبو حيان يلمس هنا خمسة عناصر تشترك في تكوين الجميل: العنصر الطبيعي أو لنقل الأساس الحسي، ثم العنصر الاجتماعي (بالعادة)، أو لنقل الأساس الاجتماعي، ثم العنصر الديني أو الأساس الديني (الشرع)، ثم العنصر العقلي أو الأساس الفكري، ثم عنصر الشهوة أو الأساس الجنسي. فالجميل قد يكون جميلاً بحكم تكوينه الطبيعي، وقد يكون جميلاً لأن الناس في المجتمع اعتادوا أن يروا فيه جمالاً وهم يطلقون عليه هذا الوصف، وقد يكون جميلاً لأن الدين دعا أو لفت إليه، وقد يكون جميلاً لأن البصيرة

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٢) سيتضح لنا هذا فيما بعد عند تصوير الأسس الجمالية في النقد العربي

(٣) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩ ج ١

والعقل^(١) أدركا فيه هذا الوصف، وقد يكون جميلا كذلك، لأنه يسد الرغبة الشهوانية فى الإنسان.

وفى المقابسات، يلمس أبو حيان مشكلة الجمال فى الطبيعة والجمال فى الفن، وهى كما رأينا من المشكلات الرئيسية فى تاريخ الإستطيقا، وفى المقابلة التاسعة عشرة يتحدث «فى السماع والغناء وأثرهما فى النفس، وحاجة الطبيعة إلى صناعة» فنجد أنه خرج فى صحبة أبى سليمان يوما ومعهما صبي دميم الخلقة، ولكنه كان حسن الصوت، فقال أبو سليمان : «لو كان لهذا من يخرج به ويعنى به ويأخذه بالطرائق المؤلفة والألحان المختلفة لكان يظهر أنه آية ويصير فتنة، فإنه عجيب الطبع، بديع الفن.

(ثم يتساءل أبو سليمان عن الطبيعة) : لم احتاجت إلى صناعة؟ وقد علمنا أن الصناعة تحكى^(٢) الطبيعة وتروم اللهاق بها والقرب منها على سقوطها دونها. وهذا رأى صحيح وقول مشروع، وإنما حكمتها وتبعته رسمها وقصت أثرها لانحطاط رتبته عنها. وقد زعمت أن هذا الحدث لم تكفه الطبيعة ولم تعنه، وأنها قد احتاجت إلى الصناعة حتى يكون الكمال مستفاداً وماخوذاً من جهتها، والغاية مبلوغة بمعونتها وإصدارها.

فقلنا له : ماندرى، وإنما لمسألة .

فقال : إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة فى هذا المكان لأن الصناعة هاهنا تستعمل من النفس والعقل، وتعمل على الطبيعة .. وقد صح أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس، تقبل آثارها وتمثل أمرها، وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بإلقائها . والموسيقى حاصل للنفس وموجود فيها على نوع لطيف وصنف شريف، فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مواتية، وآلة منقادة أفرغ فيها بتأييد العقل والنفس لبوساً مؤنقاً، وتأليفاً معجياً، وأعطاهما صورة معشوقة، وحيلة مرموقة، وقوته فى ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة. فمن هاهنا احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بواسطة الصناعة الحادثة

(١) نلاحظ هنا ظلاً لفكرة «الجمال والقيح العقليين» كما هى عند الأصوليين.

(٢) وهنا أيضاً يلمس أبو حيان نظرية «المحاكاة» التى وجدت منذ اللحظة الأولى جنباً إلى جنب مع نظرية الجمال الطبيعى والجمال فى الفن.

التي من شأنها استملاء ما ليس لها، وإملاء ما يحصل فيها، استكمالا بما يأخذ، وكمالا لما تعطى^(١).

وهكذا يتمثل لنا في هذا الجانب الفكرى كثير من المشكلات التي تتمثل عادة في النظرية الجمالية. ولابن سينا رسالة في «البلاغة والخطابة» يؤكد فيها تلك النزعة الحسية العامة في تفسير الجميل، ولكنه -فيما يبدو- يفرق بين الجميل من حيث هو غاية تختلف عن الغايات الأخرى ولا تمتزج بها . فعنده أن «الغايات ثلاث : خير ونافع ولذيد، والنافع يكاد أن يكون ماعدنناه من أجزاء صلاح الحال محيطا به، أما اللذيد فينبغى أن يحيط بأجزائه، أعنى أنواعه أيضاً، فنقول : إن اللذة حركة للنفس وتهيق يكون بغته بالحس، للأمر الطبيعي الملائم ، فكل مايفعل هذه الحركة والتهيق فهو لذيد، ومافعل ضدها فهو مؤلم مؤذ، والأمور الملائمة منها ما يلائم بالطبيعة ومنها ما يلائم بالعادة، ويلائم بالطبيعة والعادة الكسل والتواني والمعصية والدعة والنوم والمشهيات التخيلية والحسية والفكرية . وليس كل اللذيزات عن الحس، بل في التخيل لذات أيضاً، وإن كانت بالحرى أن تنسب إلى الحس، فإن الذاكرين للذات يلتنون بها .. إلخ^(٢).

فالخير والنافع من حيث هما غايتان لا يختلطان باللذيد، أو بعبارة أخرى لا يتضمن اللذيد غاية خيرة أو غاية نفعية^(٣)، «والتهيق الذى يكون بغته بالحس للأمر الطبيعي الملائم» هو ما اصطلح على تسميته intuition^(٤) في الفلسفة الجمالية الغربية، وبخاصة عند بندتو كروتشه، وكل اللذيزات تصدر عن الحس، أو هي آخر الأمر تعود إلى الحس^(٥) . وهنا يتمثل لنا اتجاه المدرسة الإنجليزية بصفة خاصة في موقفها من الذوق الفنى . ولسنا هنا بسبيل مقارنة هذه الأفكار الجمالية عند العرب بما نجده عند المفكرين الغربيين، فقد حددنا لهذا الغرض مكانا خاصا من هذه الرسالة، وبهنا هنا أمران: الأول أن ندخل في حسابنا

(١) أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق السندي ، نشرته المكتبة التجارية سنة ١٩٢٩ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) ابن سينا : رسالة في البلاغة والخطابة - صورة فوتوغرافية برقم جامعة القاهرة، ورقة ١٠ .

(٣) راجع نظرية كانت، فيما سبق .

(٤) راجع الفصل الأول من كروتشه : Aesthetic

(٥) قارن هذه النظرية بنظرية الذوق عند آدمون بيرك - راجع نهاية الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب .

أن أى محاولة لكتابة تاريخ فلسفة الجمال لا تصور النظرية الجمالية عند العرب تعد محاولة لا يمكن الاكتفاء بثمراتها،^(١) لأن هذه النظرية - مع البحث والاستقصاء - لا تنفصل عن تاريخ الإسطيقا. وإذا كان التاريخ الفكرى للعرب يكون جزءاً لا ينفصل عن التاريخ العام لتطور الفكر العالمى، فإن نظرية الجمال عندهم تعد حلقة من سلسلة تاريخ الوعى الجمالى العالمى، لا تقل قيمة عن النظريات التى شاعت فى العصور الوسطى عند الغربيين.

الثانى أن الاتجاه العام لهذه النظرية عند العرب كان اتجاهاً حسياً. وقد تمثل هذا الاتجاه على هذا النحو منذ اللحظة الأولى كما صوره لنا الشعراء، وهم أرقى مظهر فكرى للعربى الجاهلى، وكما صوره لنا فلاسفتهم ومفكروهم على نحو ما رأينا عند ابن سينا والغزالي وأبى حيان.

وقد يثور هنا هذا السؤال : هل كان هناك تفاعل بين هذه الأفكار التى نجدها عند هؤلاء المفكرين العرب، وبين اتجاه الأدباء والمتفنيين أنفسهم؟ ليس هناك ما يدعونا فى الواقع إلى الإجابة عن هذا السؤال، ذلك أن هؤلاء المفكرين لم يكونوا يقننون للأدباء، ولم يكن الأدباء بنورهم ينتظرون ما يصدر إليهم هؤلاء من التعاليم فيتبعونه، وإنما كان هؤلاء يعبرون عن إحساسهم بالجميل، وأولئك يعبرون فى أفكارهم عن تصورهم الجميل. ومهمة هذا البحث ليست فى أن تحقق التفاعل بين المفكرين والمتفنيين، ولكن المهم هو تبين الأساس المشترك الذى قام عليه كل تعبير عن الجميل أو تصوره فى كل بيئة اتصلت أى نوع من الاتصال بالفن والجمال .. وهذا الأساس بعبارة أخرى هو الروح الذى يعمل فى خفاء، ولكنه يظهر فى كل لون من ألوان النشاط الروحى على نحو من الأنحاء. وعندئذ يكون ذلك الأساس المشترك أو الروح العام هو الذى يتمثل كذلك فى النقد العربى من حيث هو لون من ألوان ذلك النشاط. ولذلك قد نلاحظ أن أحد المفكرين كالفزالي مثلاً يصور لنا ذلك الروح فى تصوره للجمال وتفكره فيه دون أن ينظر إلى عمل بعينه من الأعمال

(١) يشير بوزنكيث إلى أنه لم يستطع فى تأريخه لفلسفة الجمال أن يتكلم عن الوعى الجمالى فى الأمم الشرقية لأنه لم يتبلر فى صورة نظرية واضحة. وهو لا يعنى النظرية الجمالية عند العرب بالذات، ولكنه يتكلم عن الأمم الشرقية بعامة، وهو يرى أن دراسة الفن فى هذه الأمم بيد صناع، وفى ضوء النظرية الجمالية، يقدم معونة كبرى للنظرية الحديثة. راجع بوزنكيث فى كتابه «A History of Aesthetic» ص ١٢ من المقدمة.

الجميلة. بل هو يتصور الجميل في غير صورته، ولذلك كان حكمه على الشعر حكماً نظرياً بحثاً حين يقول «وأما الشعر فكلام حسنه حسن وقبيحه قبيح»^(١)، فهو قد اكتفى بأن يضع نظريته في الحسن والقبيح، وعندئذ يكون كل ما توافرت له شروط الحسن حسناً، وكل ما توافرت له شروط القبح قبيحاً، بما في ذلك الشعر. وهذا الحكم الذي لا يستطيع أن يفيد منه الشاعر لا يترك الفرصة للقول بانعدام التفاعل بين تلك الأفكار واتجاهات الشعراء؛ ذلك أن التفاعل قد يتم بعيداً فيكون خافياً حين ترتد الفروع الظاهرة إلى جذر واحد ضارب في الأعماق. ومع ذلك فقد نجد صوراً ظاهرة لهذا التفاعل وإن كنا لانملك القطع بها، ذلك أنه قد يكون من السهل أن ترتد الظواهر المختلفة إلى أصل واحد، ولكن مجرد تشابه هذه الظواهر لا يجعلنا نقطع بتبادل الأثر والمؤثر بينهما في الظاهر تبادل مباشر.

ويكفي هنا أن نعرض عرضاً سريعاً صورة من صور هذا التفاعل الظاهر الذي لا يمكن القطع به رغم التشابه القوي بين الفكرتين كما يبدو عند أولئك المفكرين الذين عرضنا لهم من قبل، وعند ابن طباطبا في كتابه النقدي «عيار الشعر»، ففي هذا الكتاب يقول ابن طباطبا «... وعيار الشعر أن يردد على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه كان، فهو واف، وما مجه ونفاه فهو ناقص، والعلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقيح منه، وامتزازه لما يقبله، وتكرهه لما ينفيه، إن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يتصل بها مما طبعته له إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لامضادة معها. فالعين تألف المرأى الحسن، وتقذى بالمرأى القبيح الكريه، والأنف يقبل الشم الطيب ويأذى بالمتنن الخبيث، والقم يلتذ بالمذاق الطلوي ويمج البشع والمر، والأذن تتشوف للصوت الخفيض الساكن وتتأذى بالجهير الهائل، واليد تتعم باللمس اللين الناعم وتتأذى بالخشن المؤذي. والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق والجائز المعروف والمألوف ويتشوف إليه وينجلي له ويستوحش من الكلام الجائر الخطأ الباطل، والمحال المجهول المنكر،

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣ ص ١٠٩؛ ويرى الجرجاني في (دلائل الإعجاز) ط ٢، المنار سنة ١٣٣١هـ، ص ٢٠ هذه العبارة على أنها حديث مرسل. وفي هامش الصفحة نفسها نقراً تعليقاً للناشر يقول فيه: «روى الدار قطنى في الأفراد عن عائشة، والبخارى في الأدب، والطبرانى في الأوسط، وابن الجوزى في الواهيات عن عبد الله بن عمر، والشافعى والبيهقى عن عروة: مرسل: «الشعر كلام بمنزلة الكلام، فحسنته حسن الكلام، وقبيحه قبيح الكلام». وهذا - كما نرى - معناه أن الغزالي لم يصدر حكماً على الشعر خاصاً به، وإنما هو يردد قولاً مأثوراً.

وينفر منه، ويصدأ له. فإذا كان الكلام الوارد على الفهم منظوما مصفى من كدر العي، مقوما من أود الخطأ واللحن. سالما من جور التأليف: موزونا بميزان الصواب لفظا ومعنى وتركيبا. انسدت طرقه ولطفت موالجه، فقبله الفهم وارتاح له وأنس به.

وإذا ورد على ضد هذه الصفة، وكان باطلا محالا مجهولا، انسدت طرقه، ونفاه واستوحش عند حسه به وصدى له، وتأذى به كتأذى سائر الحواس بما يخالفها على ما شرحناه.

وعلة كل حسن مقبول الاعتدال، كما أن علة كل قبيح متفى الاضطراب. والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها، وتقلق مما يخالفه، ولها أحوال تنصرف بها، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له وحدثت لها أريحية وطرب، وإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت^(١).

ومن هذا النص يتضح لنا مدى التشابه الذى تلحظه في تفسير الجمال والقبح على أساس حسى عند أولئك المفكرين وعند ابن طباطبا في كتابه النقدي، ومع ذلك فلسنا نريد أن نورط أنفسنا في القول بالتفاعل المباشر بين هذه الأفكار وتلك، وكفيينا من الملاحظة تسجيل هذا التشابه الواضح الذى لا يمنعنا من التماس أساس واحد له^(٢).

(١) ابن طباطبا: عيار الشعر، نسخة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بالأمانة العامة للجامعة العربية ورقة ٦٦.

(٢) نلاحظ أن ابن طباطبا متقدم، فالمرزوقي في أوائل القرن الخامس ينقل عنه في مقدمته القيمة التي وضعها لشرحه لديوان الحماسة لأبي تمام. وهذا يزيد في صعوبة القول بتأثر النقاد بالمفكرين في ميدان البحث الجمالي، ويبقى أن يكونوا جميعا متأثرين بفهم عام وروح عام.

وقد ذكر الدكتور شوقي خيف في رسالته «النقد الأدبي في كتاب الأغاني»، ص ٣٣ المخطوطة، أن الحركة العقلية التي ظهرت في العراق وفي البصرة على الخصوص يمكن أن تكون أول ظاهرة أدبية للنقد المتأثر بالأفكار الفلسفية، فواصل بن عطاء وأمثلة من المعتزلة دعوا إلى الحرية الدينية وبحثوا المسائل الإلهية بحثاً حراً، وجاء الناس فقلوبهم في الأدب ودعوا إلى الحرية الفنية كما دعا أبو نواس وأصحابه. فالذى لا يمكن قبوله بسهولة هنا هو أن يكون الأدباء قد قلدوا المعتزلة. ولكن الذى لا خوف من تقريره هو أن يكون هناك دافع للناس إلى أن يفكروا في الدين تفكيراً حراً، كما دفعهم إلى أن يتناولوا الأدب كذلك تناولا حراً.

وقد عرضنا فى الباب الأول من هذا البحث للأسس الجمالية المختلفة التى تعمل فى الأحكام النقدية، ونود أن نضيف هنا أن الأسس لا تتمثل جميعا على قدم المساواة فى كل حين وكل مكان، بل نلاحظ أن بعض هذه الأسس يكون ميدان نشاطه أقل من بعض، وقد لا يتمثل بعض هذه الأسس على الإطلاق؛ أو يتمثل فى صورة سلبية، بمعنى أنه إذا كانت الناحية الدينية أساسا من الأسس التى يقوم عليها الحكم الجمالى، فليس حتما أن يدخل فى اعتبار هذا الحكم أن كل ما وافق هذه الناحية جميل؛ فقد يكون موافقته لها سببا من أسباب قبحه أو عدم الرضا عنه، كما تكون مخالفته لها سببا من أسباب جماله أو الإقبال عليه. ولذلك فإننا عندما نقول الأساس الدينى فإننا نعنى هذا الأساس بصورتيه: الإيجابية والسلبية، لأن اللادينى دينى فى الوقت نفسه، على الأقل من وجهة نظر الدارس.

ومن هنا سنمضى فى تصوير تلك الأسس الجمالية كما تتمثل لنا فى النقد العربى وبالقدر الذى تتمثل به، إيجابا وسلبا. وكل ما للناحية السلبية من قيمة هو أنها تساعد على حصر المجال.

٢- ولكن ما النقد العربى؟

هذا السؤال تستدعى الإجابة عنه فصلا طويلا فى تاريخ النقد الأدبى عند العرب. هذا منهج. وقد سبق إلى تنفيذه بعض دارسى النقد العربى^(١). ولاشك أن هذا المنهج له قيمته فى أنه يصور لنا التطورات التى حدثت فى ذلك النشاط الفكرى عند العرب. ولكننى لأريد أن أكتب هذا الفصل هنا، لأن دراستنا تقوم فى أساسها على التصور العام. فالنقد فى أى صورة من صورته، وفى أى بيئة من بيئاته، وأى عصر من عصوره، هو المادة التى تعمل فيها هذه الدراسة. مهمتنا إذن هى أن نتصور هذه المادة قبل أن نتصور الأسس التى نتمثلها فيها.

ومادة النقد الأدبى عند العرب غزيرة، ولكنها كالشعر فى هذه الغزارة سواء بسواء. فكما أننا نستطيع أن نجتزئ ببضع قصائد تصور من خلالها فن المديح فى الشعر العربى رغم الكثرة المربية من القصائد التى تمثل هذا الفن، فكذلك الأمر فيما يختص بمادة

(١) كالاستاذ طه إبراهيم فى كتابه «تاريخ النقد الأدبى عند العرب»، والدكتور محمد مندور فى كتابه «النقد المنهجى عند العرب»، والدكتور أحمد أمين فى كتابه «النقد الأدبى».

النقد، قد يكتفى الإنسان ببضع كتب يتصور من خلالها هذه المادة كلها. وذلك أن كثيراً مما يمكن أن يسمى المبادئ النقدية قد تكرر بشكل ملحوظ في أغلب كتب النقد، وقوانين السرقات الشعرية من أوضح الأمثلة على ذلك، وقد نجد الناقد ينقل عن سابقه فصلاً كاملة دون أن يشير إلى ذلك. وكتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر يكاد يكون موزعاً في كثير من الكتب التي جاءت بعده، وعنيت بالوقوف أمام الصور البلاغية. فهذه المادة النقدية الغزيرة إذن مادة مكررة، وهذا التكرار هو سبب غزارتها، ويستوى هذا في الكتب التي سميت كتب البلاغة، والكتب التي اتخذت موقفاً وسطاً وجعلت مشكلة إعجاز القرآن موضوعها. ونستطيع أن نجد كتاباً واحداً في كل نوع من أنواع هذه الكتب يغنيها في تصور النوع كله.

ومهما يكن من شيء فإننا لا نريد أن نقلل من قيمة المنهج التاريخي في دراسة النقد العربي، ولكن هذا المنهج لا يتلاءم مع موقفنا. ونحن نعد النقد العربي كل حكم جمالي صدر على عمل أدبي، وكل محاولة لتفسير هذا الحكم، أو بعبارة أخرى هناك نقد وتفسير لهذا النقد، أو ما يمكن أن نسميه «نظرية النقد». على أن كمية الأحكام بالنسبة لموقفنا لها الأهمية الأولى. ولكن مما يعوقنا عن إمكان الاستفادة من هذه الأحكام كثيراً أنها لم تكن مصحوبة بالتعليل، فنحن كثيراً ما نقرأ مثل هاتين العبارتين في كتب النقد: «فمن الحسن...» «فمن القبيح...» ونقرأ تحت العبارة الأولى طائفة من «الأشعار المختارة»^(١)، ونقرأ مثلها تحت العبارة الثانية، دون أن نجد تعليلاً واحداً لحكم من الطائفتين. وابن طباطبا في كتابه «عيار الشعر» يمثل هذه النزعة، فثلاثة أرباع الكتاب تنقسم بين تمثيل لما يستحسن وما يستقبح. ومثل ذلك نجده في «موازنة» الأمدى و«وساطة» الجرجاني وغيرهما. والذين يتحدثون في تاريخ النقد العربي يقولون إن هذا النقد كان في أول أدواره يقوم على مجرد الحكم دون التعليل أو ذكر الأسباب، ثم تطور إلى الحكم المعلن له، وينسون أن قصة أم جندب قد وقعت في العصر الجاهلي، وأن الأمدى والقاضى الجرجاني قد عاشا في القرن الرابع الهجري، إن هناك أحكاماً لا يمكن الإفادة منها هي تلك الأحكام التي لم تعلل، وهي كثيرة في النقد العربي. والأحكام التي علل لها، على قلتها، لم تظهر في دراسة تطبيقية لدراسة نظرية سابقة. ومن هنا يلزمنا أن نضم تلك الأحكام إلى الصور النظرية حتى يتسنى لنا التماس

(١) في البيان والتبيين للجاحظ نجد نماذج من هذا الشعر الحسن المختار. ولاشك أن فكرة الاختيار قد

أوجت إلى الكثيرين تصنيف كتب «المختارات».

الأسس الجمالية لهذه الأحكام. وكل ما فى الأمر هو أن هذه الأحكام تمثل الميدان كله، بمعنى أنها تمتد بنا إلى الأطراف القصية حيث نلقى الأفراد العاديين فى الأزمنة المختلفة، الأفراد الذين لم يكونوا نقاداً، وإنما كانوا متذوقين. وعندهم نلتمس كل أسس التذوق الشخصية^(١).

(أ) والمفهوم السائد للأدب أنه صنعة، وحين نقول إنه صنعة فإننا نحذر من التباس كلمة الصنعة بالتكلف، فليست الصنعة هى ما عرف بالتكلف، فنحن نقرأ أحيانا عبارة «تكلف الصنعة» مما يشعر بالتمييز بينهما. والصنعة قديمة فى الشعر العربى، عرفها الجاهليون وحفلوا بها، وكانت منهم أول مدرسة شعرية تهتم بالصنعة وبذل الجهد فى العملية الإبداعية. وقد يخلط ابن قتيبة بين معنى الصنعة والتكلف حين يتحدث عن هذه المدرسة فيقول: «فالتكلف هو الذى قوم شعره بالثقاف؛ ونقحه بطول التفتيش»، وأعاد فيه النظر، كزهير والحطينة. وكان الأصمعى يقول: زهير والحطينة وأشباههما من الشعراء عبيد الشعر، لأنهم نقحوه ولم يذهبوا فيه مذهب المطبوعين. وكان الحطينة يقول: خير الشعر الحولى المنقح المحك.... قال سويد بن كراع يذكر تنقيحه شعره :

أبيت بأبواب القوافى كأنما	أصادى بها سرباً من الوحش نزعا
أكالنها حتى أعرس بعد ما	يكون سحيراً أو بعيداً فاهجعا
إذا خفت أن تروى على رددتها	وراء التراقى خشية أن تطلعا
وجشمنى خوف ابن عفان ردها	فتثفتها حولا جريداً ومريعا
وقد كان فى نفسى عليها زيادة	فلم أر إلا أن أطيع وأسمعا

وقال عدى بن الرقاع:

وقصيدة قد بت أجمع بينها	حتى أقوم مثقفاً وسنادها
نظر المثقف فى كعوب قناته	حتى يقيم ثقافة منادها ^(٢)

(١) سبق أن عرضنا أن التذوق شخصى فى الفصل الثالث من الباب الأول.

(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ط ليدن سنة ١٩٠٢، ص ١٧.

ويسود مفهوم الصنعة هذا فتجده عند من أخلوا أنفسهم بالمثل الفنية القديمة، فلم يكن شعرهم يخلو من صنعة. والنقاد أنفسهم كانوا يقيمون وزناً لهذه الصنعة مهما كان تزمتمهم وخوفهم من هذه اللفظة، «وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتى، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ فى مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل فى مثله، وأن تكون الاستعارات والتعشيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسب البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف، وتلك طريقة البحترى^(١). فطريقة البحترى هذه لم تنف أن تكون فى شعره صنعة، ونظرة فاحصة فى هذا الشعر تكشف عن هذه الصنعة.

هذه هو مفهوم الشعر وهو نفسه مفهوم الأدب بعامه، ومفهوم البلاغة بمعناها العام. ويكمل هذا المفهوم ما نقله المرزبانى عن محمد بن يزيد النحوى حيث يقول: «أحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شبه، وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة، ونبه فيه بفطنته على ما يخفى على غيره، وساقه برصف قوى واختصار قريب، وعدل فيه عن الإفراط»^(٢). وكأن هذه المبادئ قد قصد بها ما يسمى بالشعر المطبوع، فإن العنول عن الإفراط يعنى الصدق أو ما سماه هو مقاربة التشبيه. وطريقة البحترى لم تكن قائمة على مبدأ الصدق فريما قال: «أحسن الشعر أكذبه» ومعنى هذا أن البحترى ومن تبع طريقته فى الكذب لم يكن يختلف عن غيره ممن أخلوا أنفسهم بالإفراط والمبالغة، لأنهم جميعاً سيشتركون آخر الأمر أو أوله فى مبدأ الصنعة. وقد كان لهذا المبدأ خطره فى تكييف النوق العام.

ويضيف الجاحظ مبدأ آخر للكلام الحسن حيث يقول: «وأحسن الكلام ما كان قليله يفنيك عن كثيره، ومعناه فى ظاهر لفظه، وكأن الله عز وجل قد ألبسه من الجلالة وغشاء من نور الحكمة على حسب نية صاحبه وتقوى قائله. فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليفاً، وكان صحيح الطبع بعيداً من الاستكراه ومنزهاً عن الاختلال مصوناً عن التكلف، صنع فى القلب صنيع الغيث فى التربة الكريمة»^(٣). فهنا نجد أن أحسن الكلام ما كان قليلاً وأغنى عن كثير. وهذا المبدأ من المبادئ السائدة أيضاً، فلن تجد كتاباً فى النقد أو البلاغة خالياً من

(٢) الأمدى: الموازنة؛ ط ١ محمود توفيق سنة ١٩٤٤ ص ٢١٩.

(١) المرزبانى: الموشح، المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣ هـ، ص ٢٤٣.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، السننوى، القاهرة سنة ١٩٤٧، ج ١ ص ٩٧-٩٨.

الإشارة إليه. وسيكون له أثره كمبدأ الصنعة في تكييف الذوق العربي، ولكن المتداول منه سيقصر على العبارة الأولى: «ما كان قليلاً يفنيك عن كثيره»، لأن هذا الحكم سينصب على الأعمال الأدبية والشعرية منها بصفة خاصة، فكان لابد من استبعاد أن يكون الله عز وجل قد ألبس شعراً من الأشعار جلالة، وغشاء من نور الحكمة. ولعل الجاحظ نفسه حين أطلق هذا الحكم كانت في نفسه صورة لهذا الكلام الحسن الذي اتخذ كل هذه الأوصاف وهو الحديث النبوي، فهو في موضع آخر ينقل قول الرسول: «نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم»، ويعقب على «جوامع الكلم» بقوله: «وهو القليل الجامع للكثير»^(١). وعندما نجد بعض الناس يتطلب شرف المعنى فإنه يكون متأثراً بذلك المبدأ الذي أطلقه الجاحظ وهو ينتظر إلى الحديث النبوي.

على أن مبدأ «القليل الجامع للكثير» كان من المبادئ الفعالة التي تتحكم في إنتاج الشعراء ونقد النقاد، بل كان مبدأ عاماً يشترك فيه الأعراب، فقد حكى المفضل قال: «قلت لأعرابي: ما البلاغة؟ فقال: «الإيجاز من غير عجز والإطناب في غير خطل»^(٢).

ويتضح لنا مفهوم الإيجاز بما يتفق وهذا المبدأ في كلام خلف الأحمر حين سئل «فقليل له ما لنا نرى في الكلام القليل عدة معان؟ فقال: إن كلام العرب أوعية والمعاني أمتعة، فربما جعلت ضروب من الأمتعة في وعاء واحد»^(٣) وبهذه الطريقة ينتقل ذلك المبدأ الذي يدعو إلى «القليل الجامع للكثير» لكي يكون هو البلاغة. وأبو هلال العسكري يصور لنا هذا التحول حين يقول: «وأكثر ما عليه الناس في البلاغة أنها الاختصار، وتقريب المعاني بالكفاية القصار، والاختصار على الإشارة إلى معانيها، والدلالة بالقليل على الكثير، وقد سئل بعضهم عن ذلك فقال: لمحة دالة. وإلى هذا ذهب أكثرهم في الحذف والاختصار»^(٤) وبهذا يلتقي طرفا الحلقة، فالكلام الحسن هو الموجز، والكلام الموجز هو البليغ، والبليغ هو أحسن الكلام. ومن هنا كان مفهوم البلاغة هو بعينه مفهوم الأدب، وكل تعريف للبلاغة نطالعه فإنما هو تعريف للأدب.

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج ٢ ص ٣٢٧

(٢) أبو هلال العسكري: رسالة في التفضيل بين بلاغة العرب والعجم (نشرت في مجموعة التحفة

اليهية، ط القسطنطينية سنة ١٣٠٢هـ)، ٢١٨

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) نفس المصدر، ص ٢١٤

ولم يقف النقد خارج البلاغة. بل ربما ذهب بعض المؤلفين إلى أن الأدباء لم يفرقوا بين علوم البلاغة وبين النقد. ويتضح هذا في كتبهم التي سميت باسم النقد، وبحثت في أبواب البيان كنقد الشعر والعمدة،^(١) ذلك أن أبواب البيان هذه هي بعينها عناصر كالتشبيه والاستعارة وغيرهما. فإذا كان الأدب صناعة فإن البيان تفصيل لعناصر هذه الصناعة. والنقد كشف لهذه العناصر في العمل الأدبي والحكم عليه بحسبها.

هذا الاختلاط في الواقع هو ما يحير الباحث في النقد العربي فلا يستطيع أن يفصل بين ميدان النقد وميدان البلاغة لشدة تداخلهما. بل أكثر من هذا فإن ما سمي البديع لم يكن أكثر من عناصر أدبية تتحلى بها صناعة الأدب، فهي قائمة منذ وجدت تلك الصناعة، أي منذ وجدت مدرسة زهير في العصر الجاهلي. وابن المعتز، واضع علم البديع، يقول:

البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء وتقاد المتأديين منهم، فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم، ولا يدرون ما هو. وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد^(٢). ويتضح صدق دعوى ابن المعتز، فيما نقرأ عند الجاحظ من مفهوم البديع. إذ يقول: قوله هم ساعد الدهر إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة: البديع. وقد قال الراعي:

هم كاهل الدهر الذي يتقى به ومنكبه إن كان للدهر متكب

وقد جاء في الحديث: موسى اللؤلؤ أحد، وساعد الله أشد.

البديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأريت على كل لسان. والراعي كثير البديع في شعره. ويشار حسن البديع، والعتابي يذهب شعره في البديع. وقال كعب بن عدى:

شد العقاب على البرئ بمن جنى حتى يكون لغيره تنكيلا

والجهل في بعض الأمور إذا اغتدى مستخرج للجاهلين عقولا^(٣)

(١) أحمد شيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ط القاهرة سنة ١٩٢١، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) ابن المعتز: البديع، نشرة كراتشكوفسكى، لندن سنة ١٩٣٥، ص ٥٧.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ٢ ص ٤٧.

فهذا معناه أن كلمة البديع حتى عهد الجاحظ كان يقصد بها المثل الثائر. والأمثال كثيرة في الشعر العربي، وهو ما حمل الجاحظ على القول باقتصار البديع على العرب. ولكن ليس معنى هذا أن البديع قد اخترعه ابن المعتز اختراعاً، ذلك أن محسنات الصناعة الأدبية قديمة كما قلنا يقدم هذه الصناعة. وتتضح هذه الفنون لعين ابن المعتز. فيجمعها تحت اسم البديع. ويقول في أول كتابه: وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع^(١).

فالبديع عن عناصر الصناعة القديمة التي اتضحت وكثرت عند المحدثين. ولم يعد لما يسمى بالطبع إلا ميدان محدود.

هذا هو المفهوم العام للأدب فماذا كان مظهره عند النقاد.

ذكر المبرزوقي أن هناك موقفين كان الناس يقفونهما من الشعر: المتطلبون للطبع والمتطلبون للصناعة. وأتباع مذهب الطبع هم الذين ينحون نحو الأوائل دون صناعة. وأتباع مذهب الصناعة هم الذين «لما رأوا استغراب الناس للبديع على افتنائهم فيه. أولعوا بتورده إظهاراً للاقتدار وذهاباً إلى الإغراب. فمن مفرط ومقتصد؛ ومحمود فيما يأتيه ومذموم... فمن مال إلى الأول فلأنه أشبه بطرائق الأعراب لسلامته في السبك، واستوائه عند الفحص، ومن مال إلى الثاني فللدلالته على كمال البراعة، والالتذاذ بالغرابة^(٢)». وفي سدى مفهوم الطبع والصناعة نجد مفهوم الصدق والكذب؛ فبعض الناس يتطلبون الصدق فيما ينقل إليهم العمل الأدبي. والآخرين، وهم الأغلبية لا يحفلون بالصدق كثيراً ولا قليلاً؛ بل ربما فضلوا عليه الكذب. وهم بطبيعة الحال يعنون الكذب الفني الذي لا يلحق الإنسان منه ضرر، ويحدث في النفس متعة في الوقت نفسه. وهكذا كان موقف الناقدين، «فمنهم من قال: أحسن الشعر أصدق»، قال لأن تجويد قائله فيه مع كونه في إसार الصدق يدل على الاقتدار والحدق. ومنهم من اختار الغلو حتى قيل: أحسن الشعر أكذبه، لأن قائله إذا أسقط عن نفسه تقابل الوصف والموصوف امتد فيما يأتية إلى أعلى الرتبة، وظهرت قوته في الصياغة

(١) ابن المعتز: البديع ص ٣.

(٢) المبرزوقي: شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ج ١ سنة ١٩٥١، ص ١٢ - ١٣ من

مقدمة الشرح للمبرزوقي.

وتتمهره فى الصناعة، واتسعت مخارجه ومواجهه، فتصرف فى الوصف كيف شاء، لأن العمل عنده على المبالغة والتمثيل لا المصادقة والتحقيق. وعلى هذا أكثر العلماء بالشعر والقاتلين له،^(١)

وفى صدق مفهوم الطبع والصنعة نجد كذلك مفهوم السهولة والصعوبة، فإذا كان البحترى يمثل الشعر المطبوع، وأبو تمام الشعر المصنوع فقد كان شعر البحترى سهلاً وشعر أبى تمام صعباً. وأحب الناس سهولة البحترى فى شعره ومال قوم إلى مواجهة الصعوبات فى شعر أبى تمام. وقد صور لنا الراغب الأصفهاني هذين الموقفين حيث يقول: «مذاهب الناس فى ذلك مختلفة؛ فمنهم من يعيل إلى ما سهل فيقول: خير الشعر ما لا يحجبه شئ عن الفهم. وقال آخر: خير الشعر ما معناه إلى قلبك أسرع من لفظه إلى سمعك. ومن يقول: ما كان مطابقاً للصدق وموافقاً للوصف، كما قيل:

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقا

... ومنهم من يعيل إلى ما انفلق معناه وصعب استخراج كشمع ابن مقبل والفرزدق^(٢).

ومن قبل صور العسكرى هذين الموقفين، ولكنه وقف موقفاً حريحاً بجانب المفضلين للسهولة حيث يقول: «وقد غلب الجهل على قوم فصاروا يستجيدون الكلام إذا لم يقفوا على معناه إلا بك، ويستقصونه إذا وجدوا الفاظه كزة غليظة وجاسية غريبة. ويستحقرون الكلام إذا رأوه سلساً عذباً وسهلاً حلواً. ولم يعلموا أن السهل أمتع جانباً وأعز مطلباً، وهو أحسن موقعاً وأعذب مستمعاً^(٣)».

فحتى الآن ما نزال نلاحظ أن اختلاف الموقفين يرجع إلى مشكلة الطبع والصنعة، فقوم يفضلون الشعر المطبوع وآخرون يفضلون المصنوع، ونتج عن ذلك أن مال أولئك إلى الصدق وأعجب هؤلاء بالكذب، كما نتج عنه أن تطلب أولئك السهولة وارتضى هؤلاء الصعوبة.

(١) المزدق: شرح ديوان الحماسة؛ ص ١١.

(٢) الراغب الأصفهاني: معاصر الأدباء ط. المولى سنة ١٢٨٧ هـ. ج ١ ص ٥٥، ٥٦.

(٣) العسكرى: الصفاة ص ٤٤.

وقد صنف المرزوقي النقاد أصنافاً أربعة. وقد جهدت أن أميز في هذا التصنيف خصائص يتميز بها كل صنف تميزاً واضحاً بحيث يرد كل صنف إلى مفهوم من المفهومين العامين السابقين للأدب، مفهوم الطبع ومفهوم الصنعة. «وقد تبين لي أن تصنيف الناس أربعة أصناف لا يعنى مطلقاً أنه كانت هناك أربعة مفهومات مختلفة، وإنما ينتشر في هذه الأصناف الأربعة مفهوم «الطبع السليم» ومفهوم «الصنعة البديعية». فالصنف الأول مثلاً يقول: فقر الألفاظ وغررها كجواهر العقود ودررها، فإذا وسم أغفالها بتحسين نظومها، وحلى أعطالها بتركيب شذورها، فراق مسموعها ومضبوطها، وزان مفهومها ومحفوظها، جاء ما حرر منها مصفى من كدر العى والخلل، مقوماً من أود اللحن والخطأ، سالماً من جنف التأليف، موزوناً بميزان الصواب، يموج في حواشيه رونق الصفاء لفظاً وتركيباً - قبله الفهم والتذ به السمع، وإذا ورد على ضد هذه الصفة صدق الفهم منه وتأذى السمع به تأذى الحواس بما يخالفها»^(١)

فهذا الصنف لا يتضح من مفهوماته الأدبية موقفه الصريح من مشكلة الطبع والصنعة؛ لأن تحسين النظم من مفهومات الصنعة، والسلامة من جنف التأليف، وقبول الفهم من مفهومات الطبع، لأنه يهدف إلى الصدق، والتذاذ السمع من مفهومات الصنعة التي تتلقاها أول ما تتلقاها الحواس فتتأذى بها أو تلتذ. ومن هنا كانت عبارة عامر بن عبد القيس: «الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الأذان»^(٢).

هذا هو الصنف الأول من الناس عند المرزوقي.

«ومنهم من لم يرض بالوقوف على هذا الحد فتجاوزه والتزم من الزيادة عليه تميم المقطع، وتلطيف المطلع، وعطف الأواخر على الأوائل، ودلالة الموارد على المصادر، وتناسب الفصول والوصول، وتعادل الأقسام والأوزان، والكشف عن قناع المعنى بلفظ هو في

(١) المرزوقي: مقدمة شرح ديوان الحماسة ص ٥ والعبارة الأخيرة من هذا النص تذكرنا بكلام ابن طباطبا السابق، والمرزوقي ينقل عنه أحياناً نقلاً صريحاً ويذكر اسمه، وهو في هذه المرة ينقل فكرته دون أن يشير إليه.

(٢) الجاحظ: البيان التبيين؛ ج ٣ ص ٢٢٧.

والاختيار أولى، حتى يطابق المعنى اللفظ، ويسابق فيه الفهم والسمع..^(١) وواضح أن هذا الصنف الجديد يضيف قدراً من عناصر الصنعة إلى العناصر التي تطلبها الصنف الأول، ولكنه لا يتخذ موقفاً مخالفاً، ولا يقدم مفهوماً جديداً. وفي الصنف الثالث يتمثل القول بالصنعة البديعية؛ فهذا الصنف قد «ترقى إلى ما هو أشد وأصعب، فلم تقنعه هذه التكاليف في البلاغة حتى تطلب البديع من الترميع والتسجيع والتطويق والتجنيس، وعكس البناء في النظم، توشيح العبارة بالألفاظ مستعارة، إلى وجهة أخرى تنطق بها الكتب المؤلفة في البديع^(٢)»، وواضح من عبارة «ترقى إلى ما هو أشق وأصعب» أنه ليس صنفاً جديداً ولكنه صنف يضيف أيضاً قدراً جديداً من عناصر الصنعة البديعية إلى القدر الذي وقف عنده الصنفان السابقان، فهذه الأصناف الثلاثة جميعاً تأخذ بمبدأ الصنعة، بعضها يأخذ منه بالقليل فيجعل بجانبه مجالاً للطبع، وبعضها يزيد على هذا القليل قدراً، ولكنه ما يزال يهتم بالمعنى وبالفهم، هذا البعض الأخير هو الذي أخذ بمبدأ الصنعة كله، فاستنفد كل عناصرها.

أما الصنف الرابع فهو، من قصد فيما جاش به خاطره إلى أن يكون استفادة المتأمل له، والباحث عن مكنونه من آثار عقله أكثر من استفادته من آثار قوله أو مثله، وهم أصحاب المعاني، فطلبوا المعاني المعجبة من خواص أماكنها، وانتزعوها جزلة عذبة، حكيمة ظريفة، أو رائقة بارعة، فاضلة كاملة، لطيفة شريفة، زاهرة فاخرة، وجعلوا رسومها أن تكون قريبة التشبيه لائقة الاستعارة صادقة الأوصاف^(٣)، فعبارته «وجعلوا رسومها... إلخ» تؤدي أحد مفهومات مذهب الطبع أداء صريحاً. وأما ما سبقها فإنه يتضمن مفهوم «أصحاب المعاني». وأمام هذا المفهوم يقف الإنسان متردداً إذا ما ذكر أن أبا تمام كان قمة من قمم الصنعة البديعية؛ وكان مع ذلك يعد في معسكر أصحاب المعاني. والواقع أن مفهوم أصحاب المعاني ليس واحداً؛ فأبو تمام من أصحاب المعاني بمعنى أنه كان من أصحاب الصناعة المعنوية، وهي تقابل الصناعة اللفظية؛ فمذهبه إذن كان يأخذ بالصناعتين^(٤)، في

(٢) المرزوقي: المصدر نفسه؛ ص ٥.

(٣) المرزوقي: نفسه ص ٦٥.

(١) نفسه ص ٦.

(٢) نفهم ذلك بسهولة من عبارة الأمدى: «أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، ثم اتبعه أبو تمام واستحسن مذهبه.. فسلك طريقاً وعرأ، واستكره الألفاظ والمعاني، ففسد شعره..» راجع الموازنة ص ١٣.

حين نجد الباحثى يأخذ نفسه بالصناعة اللفظية فحسب، وهذا ما أشرنا إليه من قبل، أما المعانى فيجرى فيها على طبيعته دون استكراه. وهناك المفهوم الثانى لأصحاب المعانى وهم أولئك الذين يتطلبون المعانى المعجبة الصادرة عن طبع لا عن صنعة، الواضحة السهلة؛ لا الغامضة الصعبة. وفى النص ما يحدد لنا المقصود من هذين المفهومين فى قوله: «التأمل له» والباحث عن مكنونه ... إلخ»، فالتأمل والبحث والتفتيش عن المعانى لا يحدث إلا فى حالة ما إذا كانت هناك صناعة معنوية أليست المعنى شيئاً من الغموض كما هو الشأن فى شعر أبى تمام مثلاً. وإن فقد لفق المرزوقى لهذا الصنف الرابع مفهومهما جمع فيه بين المهتمين بالصناعة المعنوية وبين الأخذين بالصورة المتوسطة للصناعة اللفظية. ومعنى هذا أن اختلاف مقادير المستعمل من عناصر الصنعة اللفظية دائماً والمعنوية أحياناً هو الذى أعطانا أصنافاً متعددة، ولكن هذه الأصناف لا تمثل كما قلنا اتجاهات مختلفة فى فهم الأدب، بل تشترك جميعها فى مفهوم الصنعة، قل أخذها به أو أكثر. وهنا نعود لنؤكد النتيجة التى انتهينا إليها فى الفقرة السابقة (١) وهى أن مذهب الصنعة هو الذى كان سائداً فى الشعر العربى على تفاوت بين الناس فى الأخذ بهذا المذهب، ولم يبق لما سعى بالطبع إلا مجال محدود.

(ج) ولاشك أن مفهوم الأدب فى الأمة هو الذى يحدد لنا موقف النقد واتجاههم. فما الصورة التى كانت صدى لهذا المفهوم عند النقد؟ سبق أن رأينا أن عناصر الصناعة لم تكن ظاهرة للشعراء منذ اللحظة الأولى، وإن كانوا قد مارسوها فى شعرهم، ولذلك كان النقد يتخذ مثل هذه الصورة، فالنقاد يتنوقون وفقاً لطبيعتهم أو ما سعى بالسليقة، وتصدر أحكامهم نتيجة لذلك، بالجودة أو الرداءة فى صورة عفوية وإن كانت فى واقع الأمر لها أساسها الجمالى الدفين فى نفس الناقد. وليست هذه الصورة قاصرة فى تاريخ النقد الأدبى عند العرب على فترة ما قبل الإسلام، بل تكاد هذه الصورة تمثل موقف الحكم الجمالى الشعبى فى كل فترة وكل مكان. ولاتنسى أن كثيراً ممن كانوا يتخذون هذا الموقف كانوا شعراء قل نصيبهم من الشعر أو كثر.

ويدرس العلماء الشعر فيصيح علماء من العلوم العربية له أقسام^(١)، ولكن هذه الأقسام

(١) قدامة بن جعفر: نقد الشعر؛ تحقيق كمال مصطفى سنة ١٩٤٨، ص ٩.

لم تكن تتعدى البحث فى طبيعة الشعر إلى الكلام فى قيمه الفنية مما يمكن أن يكون أداة طيعة فى أيدي النقاد. ويبحث قدامة فى مخلفات سابقه فلا يجد أحداً وضع فى نقد الشعر وتخليص جوده من ردينه كتاباً، وكان الكلام فى هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة^(١)، وأمام هذا الإحساس يخلو الميدان من كتاب يتحدث إلى الناس عن الجودة والرداءة، راح قدامة يؤلف كتابه القيم «نقد الشعر».

وهذه المحاولة لها خطورتها فى الدلالة على اتجاه النقد العربى، ذلك أنها محاولة تصدر عن كاتب مفكر لا عن شاعر، ومعنى هذا أن مشكلة الرداءة والجودة أو القبح والحسن ستخرج عن إطار الإحساس الفردى فيصبح هذا الإحساس ذاته موضوعاً للدرس، ولكن ينبغى ألا تقتفأ ل هنا، فإن محاولة قدامة لم تكن لتأخذ على عاتقها تحليل الشعور الجمالى، ولكنها حاولت أن تضع القواعد التى تضبط هذا الشعور، فنجعل من السهل التعبير عنه فى حالة ما إذا تعرض الإنسان لحكم نقدى. ومن ثم وجدت القواعد الموضوعية للعمل الأدبى، ومهما قيل فى قيمة هذه القواعد فإنها كانت على كل حال وسيلة فعالة فى إيجاد الناقد الذى يعرف كيف يحكم على العمل الأدبى وفقاً لمفاهيم واضحة. ومن ثم يقول المرزوقى: «ثم سألتنى.. عن قواعد الشعر التى يجب الكلام فيها وعليها حتى تصير جوانبها محفوظة من الوهن. وأركانها محروسة من الوهى، إذ كان لا يحكم للشاعر أو عليه بالإساءة أو بالإحسان إلا بالفحص عنها وتأمل مأخذه منها^(٢)».

وإذن فقد وجدت القواعد الموضوعية للعمل الأدبى الجميل، وهو يقوم بحسبها وأسنا نريد أن نتعرض هنا لحكم تاريخى على هذه القواعد، وكيف أنها قد تكون وقفت ضمن الحوائل التى حالت بون تطور فن الأدب عند العرب، ولكن الذى نستطيع أن نلاحظه هو أن الاتجاه العام للأدب العربى نحو الصنعة كان يحتم قيام مثل هذه القواعد، لأنه يكفى أن ينتقل العمل إلى صنعة حتى تكون قاعدة، ومن ثم كان الاتجاه العام إلى أن الجمال موضوعى فى العمل الفنى، وأن هذا الجمال كامن فى العمل الأدبى ويستطيع أن يكشفه مهرة هذه الصنعة، كما يستطيع ذلك الخبير بها.

(١) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى سنة ١٩٤٨.

(٢) المرزوقى: مقدمته لشرح ديوان الحماسة ص ٣.

ولا شك أن هذه القواعد قد منعت من تلك الفوضى النقدية التي يصورها لنا المرزوقي حين يقول : «وزعمت .. أنك مع طول مجالسك لجهاذة الشعر والعلماء بمعانيه والمبرزين في انتقاده لم تقف من جهتهم على حد يؤديك إلى المعرفة بجيده ومتوسطه ورديته، حتى تجرد الشهادة في شيء منه، وتثبت الحكم عليه أو له، أمنا من المجاذبين والمدافعين، بل تعتقد أن كثيراً مما يستجيده زيد يجوز ألا يطابقه عليه عمرو، وأنه قد يستحسن البيت ويثنى عليه ثم يستهجن نظيره في الشبه لفظاً ومعنى حتى لا مخالفة، فيعرض عنه إذا كان ذلك موقوفاً على استحالة المستحلى واجتواء المجتوى .. »^(١) فكان لابد إذن من وضع حد للجيد والمتوسط والردى، منعاً من تلك الفوضى في الأحكام التي ترجع إلى نوات الأشخاص، وإلى استحالاتهم أو اجتوائهم.

ومعنى هذا أنه كان هناك الموضوعيون في أحكامهم وهم عامة المتنوقين. وإن فقد وجد النقد الجمالي بمعناه الخاص في محيط هؤلاء النقاد الموضوعيين (ويدخل في عدادهم بطبيعة الحال البلاغيون)، وكان النقد الجمالي بمعناه العام فوضى في ميدان عامة المتنوقين.

على أن الموقف لم يكن على هذا النحو من الحدة : قوم يقولون بموضوعية الصفات الجميلة وقوم يقولون بذاتيتها، بل كثيراً ما نلاحظ الإلحاح، على اشتراك الجانبين في الحكم النقدي. ويتضح ذلك في أحكام المفاضلة، فنجد أن المفاضلة تقوم على أساس عناصر موضوعية وعناصر ذاتية، وإذا نحن وقفنا عند المفاضلة بين أبي تمام والبحتري مثلاً وجدنا الأمدى يقول : «وإن طالبت بالعلل والأسباب التي أوجبت التفضيل فقد أخبرت .. بما أحاط به علمي من نعت مذهبهما وذكر مطلوبيهما في سرقة معاني الناس وانتحالها، وغلطها في المعاني والألفاظ، وإساءة من أساء منهما في الطباق والتجنيس والاستعارة ورداءة النظم وأضطراب الوزن وغير ذلك ...»^(٢).

هذه الأمور الأربعة هي التي أقام عليها الأمدى المفاضلة بين شعر وشعر، وهي جميعها أمور مادية ملموسة يمكن معرفتها بالدرس والتعلم، فهي تتصل بقواعد عامة للشعر.

(١) المرزوقي : نفسه ص ٤ .

(٢) الأمدى . الموازنة، ص ٣٨٣ .

ولكن المعرفة بهذه الأمور لا تكفى وحدها أو لا تكفى معرفتها فيصيح العارف بها ناقداً له خطره. ولذلك يعطى الأمدى أهمية خاصة للاستعداد الشخصى، والطبع السليم الذى لا يخطئ فى تلقى هذه الأمور

وإذا كنا قد سبق أن فسرنا مفهوم الطبع السليم بأنه سلامة الحواس كان هذا الجانب تأكيداً لموضوعية الجميل، وأن العناصر الموضوعية لجمال الجميل تحتاج إلى الإحساس السليم الذى يدركها، تماماً كما تحتاج رائحة التفاحة إلى الأنف السليم الذى يدركها. ولذلك يضيف الأمدى بعد هذه الأمور الموضوعية قوله: «ويبقى مالم يمكن إخراجه إلى البيان ولا إظهاره إلى الاحتجاج، وهى علة مالا يعرف إلا بالدربة ودائم التجربة وطول الملاحظة، وبهذا يفضل أهل الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته وقلت مريته، بعد أن يكون هناك طبع فيه تقبل لتلك الطباع وامتزاج، وإلا لا يتم ذلك»^(١)

ففى المفاضلة جانب موضوعى وجانب ذاتى، جانب موضوعى يقوم وفقاً لقواعد الشعر، وجانب ذاتى يقوم على مدى استعداد الشخص لتطبيق هذه القواعد، وكل هذا يؤيد لنا الفهم العام للجمال عند العرب، وهو أنه صفات تتحقق فى الأشياء الجميلة، ويكون القبح تبعاً لذلك هو سلب هذه الصفات.

وقد ترتب على ذلك أن أصبح الحكم الجمالى البحث خبرة جمالية خاصة، كما أصبح الحكم الجمالى العام طبعاً واستعداداً. ويؤيد القضية الأولى أنه قيل لخلف الأحمر: إنك لا ترال ترد الشئ من الشعر، وتقول: هو ردئ، والناس يستحسنونه! فقال: إذا قال لك الصيرفى إن هذا الدرهم زائف فاجهد جهدك أن تنفقه فلا ينفعك قول غيره إنه جيد^(٢)، ويؤيد الثانية قول القاضى الجرجانى «وملاك الأمر فى هذا الباب خاصة ترك التكلف ورفض العمل والاسترسال للطبع وتجنب الحمل عليه والعنف به. ولست أعنى بهذا كل طبع، بل المذهب الذى قد صقله الأدب وشحذته الروية وجلته الفطنة، وألهم الفصل بين الردئ والجيد، وتصور أمثلة الحسن والقبح»^(٣)

(١) الأمدى نفسه

(٢) الأمدى نفسه من ٢٨٥

(٣) القاضى الجرجانى: الرسالة بين المتنبي وخصومه، ط صبيح سنة ١٩٤٨، ص ١٩

وهذه العبارة الأخيرة تبدو خطيرة، ويكاد يخيل للإنسان أن الجرجاني يكاد يقول بنظرية المثل الجمالية الخارجية التي تتكشف للنفس المهدية فتحدث فيها على صورة إلهام، ولكن لا ننسى أنه يتحدث عن الطبع، وهو يريد أن يميز هذا الطبع نوعاً من التمييز، فهو الطبع السليم في المفهوم العام، وهو الطبع الذي فيه تقبل للطباع عند الأمدى، وهو هذا الطبع المهدب المصقول الفطن الملهم عند الجرجاني. وأحسب أن «تصور أمثلة الحسن والقبح، لا يعنى أكثر من المعرفة التامة بالصفات الموضوعية للحسن والقبح، ومن ثم يتحقق في الحكم الجمالي تكامل بين موضوعية العمل الأدبي وتبين ذاتية المتلقى»^(١)، ولكنها الذاتية المقيدة من قبل بالقواعد الموضوعية. وعند الأمدى نص طريف يطور لنا هذه القضية، ويقول «... إني أدلك علي ما تنتهي إليه البصيرة والعلم بأمر نفسك في معرفتك بأمر هذه الصناعة (يعنى صناعة الأدب) أو الجهل بها، وهو أن تنتظر ما أجمع عليه الأئمة في علم الشعر من تفضيل بعض الشعراء على بعض، فإن عرفت علة ذلك فقد علمت، وإن لم تعرفها فقد جهلت، وذلك بأن تتأمل شعر أوس بن حجر والناطقة الجعدى، فتنتظر من أين فضلوا أوساً، وتنتظر في شعر كثير بن عبد الرحمن وبشر بن أبي خازم وتميم بن أبي بن مقبل، فتنتظر من أين فضلوا كثيراً. وأخبرني بعض الشيوخ عن أبي العباس ثعلب عن ابن الأعرابي عن المفضل أن سائلاً سأل عن الراعى وذى الرمة أيهما أشعر، فصاح عليه صيحة منكراً، أى لا يقاس ذو الرمة بالراعى. وكذلك غير المفضل لا يقيسه به ولا يقارب بينهما، فتأمل أيضاً شعر هذين فانظر من أين وقع التفضيل، فهذا الباب أقرب الأشياء لك إني أن تعلم حالك في العلم بالشعر ونقده، فإن علمت من ذلك ما علموه، ولاح لك الطريق التى بها قدموا من قدموه وأخروا من أخروه فتق حينئذ بنفسك، واحكم يستمع حكمك، وإن لم ينته بك التأمل إلى علم ذلك فاعلم أنك بمعزل عن الصناعة»^(٢).

وفى هذا النص من الوضوح والبيان ما لا وضوح بعده أو بيان.

على أن تطور الموقف الجمالي كاد يشكك في قيمة القواعد الموضوعية لجمال الجميل. ذلك أن التمييز بين الجميل والقبيح ليس في حاجة كبيرة إلى ذلك الحس عندما يراد التفصيل بين جميل وجميل. فالجميل عند العرب درجات، وكذلك القبيح، وهناك الوسيط أو

(١) راجع رأى جون ليرد، الباب الأول من هذا الكتاب، الفصل الثالث.

(٢) الأمدى : الموازنة ص ٣٨٧، ٣٨٨.

المحايد الذى سبق أن رأينا جرين Green يقول به. فلو أن الجميل كان درجة واحدة لما أخطأ الناقد الموضوعى فى حكمه، ولكن ماذا يكون الوضع عندما يكون هناك جميلان أحدهما : يفوق الآخر، بماذا نفرق بين جميل وجميل؟

للتفريق بين جميل وجميل يبدو أن العمل يكون شخصيا بحتا، بمعنى أنه ليست هناك قاعدة تفرق بين الجميل والجميل، وإنما يعتمد هذا التفريق على الطبع والقطنة والدرية، كما هو الشأن فى سائر الصناعات، لا يمهز فيها ويكون خبيرا بأمورها إلا من لابسها وطالت فيها تجربته وتربى عليها إحساسه، هذه اللحمة نجدها عند الأمدى ونجدها من قبل عند ابن سلام، ونجدها بعد ذلك عند الجرجاني. والحجة التى تكررت دائما فى تصوير هذه القضية هى : «أنه قد يكون فرسان سليمان من كل عيب، موجود فيهما سائر علامات العتق والجودة والنجابة، ويكون أحدهما أفضل من الآخر بفرق لا يعلمه إلا أهل الخبرة والدرية الطويلة. وكذلك الجاريتان البارعتان فى الجمال، المتقاربتان فى الوصف، السليمتان من كل عيب، قد يفرق بينهما العالم بأمر الرقيق حتى يجعل فى الثمن بينهما فضلا كبيرا، فإذا قيل له وللنخاس من أين فضلت أنت هذه الجارية على أختها، ومن أين فضلت أنت هذا الفرس على صاحبه، لم يقدر على عبارة توضح الفرق بينهما، وإنما يعرفه كل واحد منهما بطبعه وكثرة دربه وطول ملابسته، وكذلك الشعر، وقد يتقارب البيتان الجيدان النادران فيعلم أهل العلم بصناعة الشعر أيهما أجود إن كان معناهما واحدا، أو أيهما أجود فى معناه إن كان معناهما مختلفا^(١)».

ولو أن النظرة الجمالية وقفت لدى نقاد العرب عند هذا الحد لكان الخطب هينا؛ فإننا نستطيع أن نفسر هذا الموقف بمنتهى البساطة إذا نحن أرجعناه إلى النظرية العامة. فكون الأشياء الجميلة تتفاوت مهما يكن هذا التفاوت ضئيلا لا يتنافى مع المفهوم العام، لأن هذا معناه أن الأشياء تكون جميلة بمقدار ما يتحقق فيها من العناصر الموضوعية للجميل، المفروضة فى مثها، فجمال الجميل بهذا المعنى يتوقف على مقدار أخذه من هذه العناصر. والناقد حين يفضل جميلا على جميل فإنه يستغل خبرته بهذه العناصر الموضوعية اللازمة، فيتبين مدى تحققها فى هذا وتحققها فى ذاك، ثم هو يحكم آخر الأمر بحسب مايلمسه من

(١) لأمدى : الموازنة ص ٢٨٤ - ٢٨٥

تفاوت بينهما فى الاشتمال على الصورة الكاملة لهذه العناصر اللازمة أو المفروضة فى كل منهما .

ولكن التحول الذي قد يبدو خارجا على الفهم العام هو ما تمثل عند القاضى الجرجانى حيث نجده يقول: «وأنت قد ترى الصورة تستكمل شرائط الحسن وتستوفى أوصاف الكلام، وتذهب فى الأنفس كل مذهب، وتقف من التمام بكل طريق، ثم تجد أخرى دونها فى انتظام المحاسن، والتئام الخلقة، وتناصف الأجزاء، وتقابل الأقسام، وهى أحظى بالحلاوة، وأدنى إلى القبول، وأعلق بالأنفس، وأسرع ممازجة للقلب، ثم لا تعلم - وإن قاسيت واعتبرت، ونظرت وفكرت - لهذه المزايا سببا، ولما خصت به مقتضيا .

ولو قيل لك : كيف صارت هذه الصورة، وهى مقصورة عن الأولى فى الإحكام والصنعة، وفى الترتيب والصيغة، وفيما يجمع أوصاف الكمال وينتظم أسباب الاختيار، أحلى وأرشق، وأحظى وأوقع - لأقمت السائل مقام المتعنت المتجانف، ورددته رد المستبهم الجاهل، وكان أقصى ما فى وسعك، وغاية ما عندك، أن تقول: موقعه فى القلب ألطف، وهو بالطبع أليق، ولم تعدم مع هذه الحال معارضا يقول لك: فما عبت من هذه الأخرى؟ وأى وجه عدل بك عنها؟ ألم يجتمع لها كيت وكيت؟ وتتكامل فيها ذيه وذيه؟ وهل للطاعن إليها طريق؟ وهل فيها لغامن مغمز؟ يحاجك بظاهر تحسه النواظر، وأنت تحيله على باطن تحصله الضمائر^(١)

فكأن الجرجانى يريد أن يقول إن ما كان موافقا للقواعد الجمالية والمقاييس الموضوعية لا يكون حتما جميلا، بل قد يخل الشئ بهذه القواعد، ولكنه يكون أعلق بالقلب وكأن الجمال عنده كامن فى البواطن لا ظاهر فوق السطوح، وكأن إدراكه فى مكانه موكل إلى الضمائر التى تتغلغل إلى البواطن. فالجمال إذن صلة بين بواطن الأشياء والأنفس البشرية، وليس بين سطوحها وحواس الإنسان. وكأن الجميل ما علق بالقلوب وإن كان فى ظاهره قبيحا .

وهناك صورة طريفة تمثل لنا هذا الموقف تصويراً عملياً فى قول الشاعر عن قلبه:

«ويرحم القلب فيهواه»

(١) الجرجانى : الوساطة ص ٥ .

فهذا الموقف الجمالى طريف ولاشك، وهو يرد الجمال إلى مفهومات نفسية لا إلى خصائص موضوعية. وهذا هو مفهوم الجرجانى. ولكن هل يمكن أن يكون معنى هذا أن السطح الجمالى لا قيمة له على الإطلاق؟ وأن الشكل القبيح قد يبدو جميلا إذا هو استطاع أن يثير قينا شعوراً؟

كانت هذه كلها مقدمات فلسفة جمالية رائعة فى النقد العربى، تتيح للأدب أكبر قدر من الحرية فى التعبير عن نفسه دون عناية بالقيود الخارجية المفروضة. كانت تتيح لأدب التجربة الحرة أن يلقي مكانا فى الأدب العربى. ولكن يبدو أن مفهوم الصنعة، وما يلحقه من مفهومات، قد حال دون تنمية هذه النظرة، والبناء على هذه المقدمات. وكان الفكر العربى كان مشبوحاً شداً إلى تلك القيود الموضوعية، وهو لا يسمح لنفسه بالانفلات منها حتى يعود إلى التشبث بها مرة أخرى. فيروى لنا قدامة أن خالد بن أبى نؤيب الهذلى قال:

لعلك إما أم عمرو تبدلت سواك خليلا شاتمى تسخيرها

فهذا مزاحف فى كاف سواك، ومن أنشد خليلا سواك كان أشنع. قال. كان الخليل ابن أحمد رحمه الله يستحسنه فى الشعر، إذا قل منه البيت والبيتان، فإذا توالى وكثر فى القصيدة سمج.

قال إسحق: فإن قيل كيف يستحسن وهو عيب؟ قلنا: قد يكون مثل هذا الحول واللثغ فى الجارية، يشتهى القليل منه، فإن كثر هجن وسمج. والوضح فى الخيل يشتهى ويستظرف خفيفه، كالغرة والتحجيل، فإذا فشا وكثر كان هجنة ووهنا. ^(١) فالخروج على القاعدة يبدو جميلا فى الشعر، والخروج على الطبيعة قد يكون جميلا فى الإنسان وغيره، ولكنه ما يزال خروجاً مقيداً نعود بعده إلى الطبيعة أو القاعدة.

وتنتكس الفكرة عند الجرجانى نفسه فإذا به يجعل المرجع فى الحكم الجمالى لأهل الصنعة، فهم الذين يستطيعون كشف الجمال الباطن بما كسبوا من خبرة ودراية فيقول: «والشعر لا يحبب إلى النفوس بالنظر والحاجة، ولا يحل فى الصدور بالجدال والمقايسة، وإنما يعطقها عليه القبول والطلاوة، ويقربه منها الرونق والحلاوة. وقد يكون الشئ متقنا

(١) قدامة : نقد الشعر ص ١٨، وابن سلام : طبقات الشعراء ص ١٩، يروى نفس الحكم على الإقواء فى الشعر.

محكما ولا يكون حلواً مقبولا. ويكون جيداً وثيقاً وإن لم يكن لطيفاً رشيقاً. وقد نجد الصورة الحسنة والخلقة التامة مقلية ممقوتة، وأخرى دونها مستحالة مرموقة. ولكل صناعة أهل يرجع إليهم في خصائصها، ويستظهر بمعرفتهم عند اشتباه أحوالها. ^(١) فهذا معناه أن الصورة غير الكاملة قد تبدو أجمل من الصورة الكاملة، لأنها تثير فينا شعور الرحمة مثلاً كما قال الشاعر، أو تثير فينا أى شعور، في حين أنه قد لا نحس أى إحساس مثير أمام الصورة الكاملة المتقنة. وإلى هنا تنتهى روعة هذه النظرة، لأنها تعود فتد السبب في هذا الموقف الجمالى إلى أمور يعرفها الخبراء بصناعة الأدب.

على أن الجرجاني يستخدم مفهوم «الرشاقة» بإزاء مفهوم الجمال. رأينا ذلك في عبارته السابقة، أن الشئ قد يكون جيداً وثيقاً وإن لم يكن لطيفاً رشيقاً، وأن الرشاقة هى التى تجعل الشئ يجد طريقه إلى القلب. ويتضح ذلك أيضاً فى قوله: «إذا أردت أن تعرف موقع اللفظ الرشيق من القلب، وعظم غناؤه فى تحسين الشعر، فتصفح شعر جرير وذى الرمة فى القدماء، والبحترى فى المتأخرين، وتتبع نسيب متيمى العرب ومتغزلى أهل الحجاز، كعمر وكثير وجميل ونصيب وأضرابهم، وقسمهم بمن هو أجود منهم شعراً وأفصح لفظاً وسبكاً، ثم انظر واحكم وأنصف، ودعنى من قواك : هل زاد على كذا، وهل قال إلا ما قاله فلان؟ فإن روعة اللفظ تسبق بك إلى الحكم ^(٢)». وهذا معناه أن الجرجاني كان يقف ضد الصنعة؛ لأن الرشاقة معناها حرية الحركة، واللفظ الرشيق هو اللفظ غير المستكره، ويتضح ذلك من أسماء الشعراء الذين ذكرهم الجرجاني. فإذا كان الشئ رشيقاً وهو ليس متقناً فإنه يتمتع بالحرية، ولا يخضع لأى قيد أو قاعدة تحدد حركته. وكأن القاضى الجرجاني يركز اهتمامه هنا على اللفظ فى مظهره، أو على الصورة الخارجية؛ فالصورة المصنوعة المحكمة الصنعة قد تبدو جميلة، ولكن الصورة الطبيعية تبدو أرشق، ورشاقتها هى التى تصل بها إلى القلب. الصورة المحكمة تتلقاها الحواس، والصورة الرشيقة تقع فى القلب، الصورة المحكمة صناعة والرشيقة طبع، والإحكام والرشاقة من صفات الصورة، فهى صفات للتعبير، وليست صفات للمعبر عنه، أو التجربة.

(١) القاضى الجرجاني : الوساطة ص ٧٧.

(٢) القاضى الجرجاني : الوساطة ، ص ١٩.

وإن فرغم الالتفات السابق الذى التفتته الجرجاني إلى بواطن الصور نجده يعود ليكون جمالياً بحثاً أو جمالياً شكلياً، حتى عندما يفضل الرشاقة على الجمال، ولا يعطى التجربة أى أهمية. وسيتضح ذلك من مذهبه عندما نتعرض لقيمة المحتوى فى الفصل التالى. وحتى عبدالقاهر الجرجاني لم يتحول مفهوم الصنعة، وإن تحول المفهوم الجمالى تحولاً آخر. فهو يقول: «إنك لن تعلم فى شئ من الصناعات علماً تمر فيه وتحلى حتى تكون ممن يعرف الخطأ فيها من الصواب، ويفصل بين الإساءة والإحسان، بل حتى تفاضل بين الإحسان والإحسان، وتعرف طبقات المحسنين^(١)، أو يقول: إن هذا النظم الذى يتوابعه البلاغاء وتتفاضل مراتب البلاغة من أجله صنعة يستعان عليها بالفكرة^(٢).

والتحول الذى نجده عند عبدالقاهر هو أنه لم يتصور الألفاظ فارغة من المحتوى. فإذا هى كانت كذلك لم تكن لها من حيث ظاهرها أى قيمة والأديب لا يهتم فى الحقيقة بالألفاظ، وإنما يهتم بمعانيه. فالشكل الخارجى مستقلاً عن المحتوى، أو الشكل المحض، لا يخلق مواقف جمالية مختلفة، إنه يتأدى إلى الحواس، وعمل الحواس واحد عند الجميع. ولذلك يقول: لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعانى فى النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغى ألا يختلف حال اثنين فى العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه، لأنهما يحسان بتوالى الألفاظ فى النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما فى ذلك شيئاً يجهله الآخر^(٣). ولذلك يربط عبدالقاهر بين السطح الخارجى والدلالة، أو لنقل ببساطة بين اللفظ والمعنى، ولكنه يجعل السطح يتكيف بحسب تكيف الدلالة النفسية، أو لنقل ببساطة أيضاً إنه يجعل اللفظ تابعاً للمعنى. ولكن عبدالقاهر ليس انطباعياً كما قد يبدو، لأنه قد ركز فى دراسته على الاهتمام بما بين السطح والمحتوى من علاقات، بل ربما انتهى به الأمر إلى أن يجعل العلاقات التى تقوم بين عناصر السطح هى نفسها ذلك المحتوى. ولذلك لم يتصور عبدالقاهر ذلك الانفصال بين مفهوم اللفظ والمعنى عند القدماء، ومحال عنده أن يقوم اللفظ على حدة^(٤)، «فإن قيل فماذا دعا القدماء إلى أن

(١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ط المنار ٢ ، ص ٣٠.

(٢) عبد القاهر : نفس المرجع ، ص ٤١.

(٣) عبد القاهر : نفس المرجع والصفحة.

(٤) عبد القاهر : دلائل الإعجاز ص ٤٩.

قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: معنى لطيف ولفظ شريف، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر: إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية فى اللفظ؟ قيل له: لما كانت المعانى إنما تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتب لها والجامع شملها إلى أن يعلمك ما صنع فى ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ فى نطقه تجوزاً، فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعته ما أبان الغرض وكشف عن المراد كقولهم: «لفظ متمكن» يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشئ الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه. ولفظ قلق ناب^(١)... إلخ.

كيف يتلاءم هذا الموقف ومفهوم الصناعة العام الذى أخذ به عبدالقاهر كذلك؟ إن عبدالقاهر لم ينكر قيمة الشكل ولا ما فيه من نظام (نظم)، ولكنه لم يشأ أن يحول مفهوم الفن إلى مجرد صورة جامدة لا حياة فيها... ومحاولة عبدالقاهر فى الواقع محاولة لبث الروح فى الشكل الجميل الذى لا روح فيه مع ذلك. فالخطوط ليست مجرد خطوط، والصور ليست مجرد صور، ولكنها ليست آلية كذلك، وإنما هى صناعة تسندها الروح، أو هى صناعة يستعان عليها بالفكرة كما يقول عبدالقاهر نفسه.

ومعنى هذا أن كل التحولات فى الموقف الجمالى كانت تخرج من المفهوم العام لا لتسير فى خط مستقيم، ولكن لتتور حول نفسها فتنتهى بذلك - شاءت أو لم تشأ - إلى هذا المفهوم العام مرة أخرى، فضاعت كل محاولة لإحياء الروح فى العمل الأدبى، سواء بإدخال عنصر الفكرة أو الحرية.

والخلاصة أن مفهوم الجمال عند الشعراء وعند المفكرين وعند النقاد العرب إدراك حسى؛ فالحواس هى التى تترك الجمال. وهناك الجمال المعنوى الذى يدرك بالبصيرة، ولكن لما كان العمل الأدبى فى الواقع عملاً محسناً، فقد انصرفت الأغلبية إلى الاهتمام بالجمال الشكلى الذى يتأدى إلى الحواس فيلذها أو يؤذيها. وكان قصارى العمل الأدبى الناجح أن يحدث اللذة. وقد أمكن ضبط القواعد التى تتحكم فى الشكل فأصبحت هى قواعد الصناعة. والذين اهتموا بالتأمل كالأمدي، أو الحرية كالقاضى الجرجانى، أو الفكرة كعبدالقاهر، لم

(١) عبد القاهر: نفس المرجع ص ٥٤ - ٥١.

يخرجوا من قيود الصنعة، ولكنهم أضافوا إليها ما يدرك بالبصيرة فحففوا من وطأة هذه القيود، وبعثوا في تلك القواعد شيئاً من الروح، ولكنهم كانوا يبطلون دائماً من منطقة الجمال الشكلي أو الظاهري^(١)، أو الجمال الحر^(٢) الذي يتمتع بكون مفهوم وبدون غاية. هذه هي الصورة الغالبة، وهي واضحة بصفة خاصة في محيط النقاد والبلاغيين، ولكنها لا تنفي جانب الذاتيين، بل ربما كان هؤلاء يمثلون كل من تطلب في العمل الفني غاية بعينها... وسنفصل في الفصل التالي عناصر الموقفين، وسنصور الأسس الجمالية التي تمثلت عند كلا الفريقين.

(١) راجع مفهوم ملف في الفصل الثاني في الباب الأول.

(٢) راجع مفهوم كائن في نفس الفصل.

الفصل الثاني

الأسس الجمالية في النقد العربي

لعله قد اتضح فيما سبق أن النقد الأدبي عند العرب كان يسير موازياً للإنتاج الأدبي، متخذاً نفس الاتجاه، وإن كان يبدو متخلفاً عنه، وقد غلب على الأدباء اعتبار الجمال في الشكل، في اللفظ وفي العبارة، فاهتموا بهذا الجمال الظاهري. وراح النقاد يكشفون عن عناصر هذا الجمال الظاهري ويبينونها للأدباء والمتأديين. ويأخذ هؤلاء منها بدورهم فتتفاوت أنصبتهم، وتتفاوت بالتالي درجاتهم من الإحسان، أما القلة فهم الذين كلفوا أنفسهم البحث والتفتيش عما وراء الأشكال الظاهرة.

ونود هنا أن نعود إلى مفهوم الصورة الأولى والصورة الثانية في العمل الفني. فكل عمل فني له سطح هو إما يسمى بالسطح الجمالي، وهو المقصود بالصورة الأولى، ووراء هذا السطح شيء يفهم أو يحس، وهو المقصود بالصورة الثانية. وتطبيق هذا المفهوم في فن التصوير وفن الموسيقى قد يكون سهلاً، لأنه في هذه الحالة تكون هناك صورة تشغل حيزاً واضحاً من المكان أو من الزمان يمكن أن تمثل الصورة الأولى، ويكون موضوع الصورة أو القطعة الموسيقية هو ما يمثل الصورة الثانية، ولكن يبدو في الأمر شيء من الصعوبة. إذا نحن حاولنا تبين الصورة الأولى والصورة الثانية في العمل الفني اللغوي. ذلك أن اللغة ليست مكانية فتتحدد لنا المساحات، وليست كذلك زمانية فتتحدد لنا المسافات، ولكنها زمانية مكانية في وقت معاً^(١). وكان المفروض في هذه الحالة أن تتمثل فيها الصورتان المكانية والزمانية. وهذا ما تحقق ولكنه تحقق على نحو غريب، ذلك أن الصورة المكانية تنطبق في هذه الحال تماماً على الصورة الزمانية فيخيل للإنسان كأن إحداها قد ذهبت بمعالم الأخرى. ولكن الحقيقة أن الصورتين تتوازيان؛ فالذي يقرأ أو يستمع لقطعة من الشعر يتمثل له في وقت واحد صورتان، صورة صوتية هي ما للألفاظ من امتداد منسق في الزمان، وصورة مرئية (أو مفهومة) هي ما للفظ من دلالة على شيء، أو ما للألفاظ من دلالات على أشياء. فعندما

(١) راجع مفهوم زمكانية اللغة عند رتشارد ألبرت ولسن R.A. Wilson في كتابه: "The

Miraculous Birth of Language. نشر في Guild Books رقم ١٣. سنة ١٩٤١

ص ١٦٢ وما بعدها.

تقول «باب» مثلاً فإن الصورة الأولى لهذا اللفظ تشمل التنسيق الزمني الذي لصوت هذا اللفظ كما تشمل الدلالة المكانية على الباب. وعندما نقول «باب النجار مكسور» فإن الصورة الأولى لهذه العبارة تتمثل في التنسيق الزمني للعبارة كلها: با - بن - نج - جا - ر - مك - سو - رن» وفي الدلالة المكانية (المفهومة) للباب والنجار والكسر. ومن ثم لا تكون الصورة الأولى في العمل اللغوي هي الصورة الصوتية فقط، بل إنها تشمل كذلك الصورة المكانية المفهومة.

فإذا كانت الصورة الثانية هي ما وراء السطح، فعلى أى شئ إذن تدل في العمل اللغوي؟ كان طبيعياً أن يخيّل إلينا أن الصورة الأولى في اللغة لابد أن تكون في تنسيقها الصوتي فحسب، ذلك أن الدلالة المكانية (أو المفهومة) للألفاظ هي المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ، ولكن الحقيقة وطبيعة اللغة كما رأينا تحتم أن يكون التنسيق الصوتي والدلالة المفهومة معاً، يمثلان الصورة الأولى في العمل اللغوي. وتظل الصورة الثانية هي ما يفهم أو يحس وراء هذه الصورة بعنصريها. فإذا نحن رجعنا إلى المثال السابق «باب النجار مكسور» كانت الصورة الأولى كما رأينا، وكانت الصورة الثانية هي المعنى الذي وراء هذه الصورة الأولى بعنصريها الزماني والمكاني، أى بصوتها الموسيقي ودلالاتها المكانية، وليكن هذا المعنى هو السخرية مثلاً، السخرية التي نحسها أو نفهمها وراء هذه العبارة، وإن كانت هي أبعد شئ عن العبارة. فليست السخرية في «بابن نج جا .. إلخ» ولا في الباب أو النجار أو الكسر. هذه العبارة حققت غاية هي السخرية، وهي الصورة الثانية للعبارة.

هكذا العمل الفني اللغوي، معرفتنا بالدلالة المكانية له لاتعنى مطلقاً أننا فهمنا الهدف منه، وهو في ذلك يعود فيتساوى مع العمل الفني التصويري؛ فنحن نرى في الصورة مساحات، ونرى في كل مساحة لونا، فهناك المساحة المجردة ونساويها هنا بالصورة الصوتية للغة، وهناك ما يملأ هذه المساحة من لون. وهذا اللون قد يكون أخضر أو أصفر أو أحمر أو غير ذلك من الألوان، ونساوى هذا بالصورة المكانية للغة. فإن هذا الحيز الزماني في لفظة «باب» يميزه شئ معروف هو الباب. (والفارق الوحيد بين الصورتين هو أن الحيز في التصوير يمكن أن يملأ بأي لون من الألوان، في حين أن الحيز الزماني في اللغة مرتبط دائماً بشئ بذاته من الأشياء) فإذا كانت رؤيتنا لإحدى اللوحات التصويرية، وإدراكنا لمساحاتها، ومعرفتنا بما يملأ هذه المساحات من ألوان (أحمر، أخضر، أصفر) لا يعنى

مطلقاً أننا فهمنا موضوع اللوحة ولا ما تهدف إليه، فكذا الأمر فى العمل اللغوى؛ إدراكنا للمسافات الزمنية فيه، ومعرفتنا بما يملأ هذه المسافات من أشياء (الباب، النجار، الكسر...) لا يعنى مطلقاً أننا عرفنا الصورة الثانية فيه، فعرفنا ما يهدف إليه من سخرية مثلاً.

ويترتب على هذا أن المعنى لا ينفصل عن اللفظ إذا كنا نتحدث عن معنى اللفظ بما هو عنصر من عنصرى الصورة الأولى. وهو ينفصل عنه إذا كنا نتحدث عن المعنى الذى يكون الصورة الثانية. هذا هو الأساس الذى نضعه أمامنا دائماً للفصل فى مشكلة اللفظ والمعنى؛ ذلك أننا سنجد أن فكرة الصورة الأولى، والصورة الثانية فى اللغة ستحل لنا الإشكال دائماً، فسنجد أن الذين كانوا يربطون بين اللفظ والمعنى^(١) كانوا يقفون عند الصورة الأولى ويعطونها الأهمية، والذين كانوا يفصلون بين اللفظ والمعنى كانوا يتكلمون عن مفهوم المعنى من حيث كونه يمثل الصورة الثانية، فيعطونه بدورهم أكبر الأهمية. فهؤلاء يحكمون حين يحكمون على الصورة الأولى، وأولئك يحكمون على الصورة الثانية.

ويترتب عليه كذلك أن تكون الصناعتان اللفظية والمعنوية اللتان عرفهما العرب عملاً يحدث فى الصورة الأولى لا فى الصورة الثانية، ذلك أن الجناس والتشبيه كلاهما يتصل بالصورة الأولى، الجناس يتصل بالناحية الزمانية (الصوتية) والتشبيه أو الاستعارة تتصل بالناحية المكانية (المرئية أو المفهومة). فعندما نقول مثلاً: كر محمد أسداً، فإن لفظتى محمد وأسد لهما دلالة مكانية (مرئية أو مفهومة)، أو عندما نقول: عض على إصبعه، فإن هذه الصورة يمكن أن نتصورها فنتمثل شخصاً يعض على إصبعه، ولكن فهمنا لأن هذه الصورة فيها شخص وأن هذا الشخص له إصبع، وأنه يعض هذا الإصبع، لا يعنى بالضرورة أننا أحسسنا بإحساس الندم الذى أحس به، فالندم إذن هو الصورة الثانية لهذه الصورة اللغوية.

وإذا كنا نجد من النقاد من يتكلم عن نقد اللفظ ونقد المعنى (كقدامة ابن جعفر فى «نقد الشعر» مثلاً) فإن ذلك ليس معناه أنه يتكلم عن نقد الصورة الأولى ونقد الصورة الثانية، وإنما يتكلم فى الواقع عن نقد الصورة الأولى بمظهرها الزمانى والمكانى، والذين ثاروا على معانى أبى تمام لم يثوروا على الصورة الثانية وإنما ثاروا على

(١) عبد القاهر الجرجانى يمثل هذا الاتجاه.

العنصر المكاني (المرئى أو المفهوم) من الصورة الأولى، وهنا يدخل اعتبار جديد هو علاقة العناصر الزمانية فيما بينها، وكذلك علاقة العناصر المكانية، ثم علاقة العناصر الزمانية فى مجموعها بالعناصر المكانية. ذلك أن الذين ينقدون الألفاظ إنما هم ينقدون العلاقات بين العناصر المكانية، فإذا لم يرض أحد عن لقطة «مستشزرات» مثلاً فإنه فى الواقع لم يرض عن العنصر الزمنى وحده فى تكوين هذه اللقطة «مس تش زراتن»، لأن العلاقات التى بين الوحدات الزمنية التى يتكون منها اللفظ ليست طبيعية فى اللغة العربية. وكذلك إذا لم يرض البعض عن «أخدع الدهر» عند أبى تمام فإنه فى الواقع لم يرض عن العنصر المكاني وحده فى تكوين هذه العبارة «أخدع الدهر»، لأن العلاقة بين الوجدتين المكانيتين اللتين تتكون منهما العبارة ليست طبيعية فى الحياة والواقع. والعرب كانوا دائماً مشهودين إلى الواقع، فهم إذن يتكروون أن تكون هناك علاقة بين الأخدع والدهر، وإذا وجدت هذه العلاقة فإنها تكون علاقة غريبة.

وإذا كان النقد دائماً قليلاً ما يعدو الحديث عن الصورة الأولى بعنصريها الزمانى والمكانى إلى الحديث عن الصورة الثانية فى العمل الأدبى، فإن ذلك يبدو فى الواقع طبيعياً، لأن النقد لا يستطيع أن يحكم دائماً على الصورة الثانية فى العمل الأدبى إلا من حيث ما فيها من أهمية، ولكن هذا فى الواقع ليس دائماً هو موضوع النقد، النقد حينما يتناول التجربة أو المعنى أو الصورة الثانية فإنه تحدث فقط عن أهميتها فى الحياة وعن عمقها، وهو فى هذه الحالة لا يسير وفقاً لقواعد ومبادئ خاصة محددة، أما الصورة الأولى بعنصريها الزمانى والمكانى فإنه من السهل إخضاعها لقواعد محددة نوعاً من التحدد، لأن هذه الصورة فى الواقع تتم فى المحسوس، والمحسوس عادة يمكن تبين القاعدة التى يتبعها. القاعدة التى تفرض نفسها فى الواقع على ذلك الجانب الحسى من العمل الأدبى هى القاعدة الطبيعية، هى القاعدة التى تتمثل فى الخارج، فى الطبيعة.

ويترتب على كل هذا أن تنقسم الأسس الجمالية التى يقوم عليها النقد قسمين رئيسيين، قسماً تجتمع فيه تلك الأسس التى تتحدث عن الصورة الثانية، عن الموضوع الكلى، عن التجربة الفنية من حيث هى كل لا ينقسم ولا يتخلخل، عن الهدف الذى يتحقق فى العمل الأدبى كائن ما كان هذا الهدف، فيستوى أن يكون دينياً أو أخلاقياً أو تعليمياً أو اجتماعياً أو نفسياً، وقسماً يتركز فيه الأساس الذى يتحدث عن الصورة الأولى، بكل ما لها من مقومات. ومجموعة الأسس التى يقوم عليها نقد الصورة الثانية تستمد قوانينها وقواعدها

من الضمير الإنسانى، أو الأوضاع الاجتماعية التى يعيش فيها الفرد، ولذلك فهى أسس تقبل التطور بمقدار ما يعترى ذلك الضمير الإنسانى والأوضاع الاجتماعية من تطور. أما الأساس الذى يقوم عليه نقد الصورة الأولى، فيستمد قواعده وقوانينه من الوجود الطبيعى الذى يتمثل فى الكائنات على اختلاف أنواعها. ولذلك يبدو هذا الأساس غير قابل للتطور أو التغير، بل يتمتع من الثبات بمقدار ما تتمتع به قوانين الطبيعة ذاتها من ثبات (دون أى اعتبار للحالات الشاذة بطبيعة الحال). وهذا الثبات لا يلغى عمل النقد أو يرده دائماً إلى رأى إجماعى؛ لأن تحقق القاعدة يحتاج دائماً إلى الروح - كما سبق أن رأينا عند القاضى الجرجانى.

وقد قلنا فى ختام الفصل الفائت إن الشعراء والمفكرين والنقاد من العرب كانوا يفهمون الجمال من حيث هو إدراك حسى. ولا شك أن إدراك الصورة الأولى فى العمل الفنى إدراك حسى بحت؛ فالعرب بعامة كانوا إذن يرون الجمال فى الصورة الأولى، وقلما اهتموا بالمعنويات أو بالصورة الثانية.

ولذلك كان الشاعر منذ القدم يحدثنا عن صورة محبوبته، ويلج فى إبراز هذه الصورة على بيان العلاقات بين أجزاء جسمها، أى بين عناصر الصورة الأولى. ولا نكاد نجد الشاعر يحدثنا عن الوفاء أو الطيبة أو الذكاء أو الحنان أو غير ذلك من معنويات تنطوى عليها تلك الصورة الأولى الجميلة. وهذا الفهم كان له صدى عند النقاد، بل لعله هو بعينه الذى تمثل عند النقاد؛ فبعضهم، وهم القلة، قد عنوا بتلك الصورة الثانية، والأغلبية الساحقة قد عنيت بالصورة الأولى للعمل الأدبى، ولذلك كثرت المادة التى تصور الأساس الجمالى البحت عندهم. وسنبداً باستعراض الأسس المتصلة بالصورة الثانية ثم أسس الصورة الأولى.

— \ —

والأحكام القائمة على أسس الصورة الثانية أحكام شخصية، لأن المنفعة تقاس من وجهة نظر شخصية، فردية أو جماعية. وفيما يلى تصنيف هذه الأسس:

(أ) أساس المنفعة والتعليم:

كلنا نعرف المنفعة التى كانت تجتنى من الشعر، فقد اتخذ وسيلة للإثارة سواء للثأر أو للكرامة أو لتلبية داعى الكرم. وبذلك كان أحسن الأدب عند العرب ما حث الشجاع

والكريم. وكذلك الأمر من حيث الناحية التعليمية؛ فقد أصبح لزاماً على شدة الأدب أن يتربوا على نتاج من سبقهم من القدماء. وإذن فليجمع ذلك القديم، أو فليجمع خير ذلك القديم، وليصنف، ليكون بمثابة المادة التي يتعلم منها أولئك الشعراء. ومن ثم وجدت المجموعات الشعرية كالجماسات (لأبي تمام والبحتري وابن الشجري) والمفضليات للضبي وما أشبه. وكان هذا الشعر بطبيعة الحال يراعى عند اختياره أنه سيكون المادة التي يتربى عليها الراغبون في صنعة الأدب؛ فكانت لذلك مادة متحرزة في أغلب الأحوال، لا تضع بين أيديهم سوى ما يتسم بالاعتدال. ولعل بينات علماء اللغة هي التي كانت سبباً في ظهور فكرة الشعر التعليمي. ومن مواقفهم ما يرويهِ ابن قتيبة، يقول: «كان عمرو بن العلاء يستجيد للمثقب العبدى قصيدته التي منها:

فإما أن تكون أخى بحق فأعرف منك غنى من سمينى
ولا فاطرحنى واتخذنى عدواً أتقيك وتتقينى

ويقول: «لو كان الشعر مثلها لوجب على الناس أن يتعلموه»^(١).

على أن النقد على أساس المنفعة أو الفائدة لا يقف عند مجرد الفائدة المادية التي تكون للقصيدة مثلاً حين تدفع بالجبان المتهيب إلى ساحة القتال، وتستنزف المال من يد الشحيح فتخلق منه كريماً، ولكنه يأخذ صورة تهتم بالفائدة المعنوية، تلك الفائدة التي فتش عنها ابن قتيبة في معنى قول القائل:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو مساسح
وشدت على حذب المهاري رحالنا ولم يعرف الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

وهو يقول عن هذا الشعر: «إذا أنت فتشته لم تجد هناك فائدة في المعنى... هذه الألفاظ كما ترى أحسن شئ مخارج ومقاطع، وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى وجدته: ولما قطعنا أيام منى، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنصاء، ومضى الناس لا ينتظر الغادى الرائح، ابتدأنا في الحديث، وسارت المطى في الأبطح»^(٢). وقد يبيو من كلام ابن قتيبة عن

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، من ٢٢٣ - ٢٣٤.

(٢) ابن قتيبة: نفسه ص ٨

المخارج والمطالع والمقاطع أنه يتحدث عن العنصر الزمني في الصورة الأولى، وأن تفتيشه عن المعنى بهذه المثابة يعنى بحثه عن العنصر المكانى في الصورة الأولى أيضاً، فيكون كلامه هنا في غير موضعه، ولكننا نلاحظ أنه كان يفهم المعانى التى اشتملت عليها هذه الألفاظ، وقد سردها لنا بأسلوبه ليدلنا على أنه يفهمها فهماً تاماً، ولكنه كان يبحث عن شئ آخر وراء كل هذا، كان يبحث عن الفائدة كما قال. وهو لم يحدد لنا نوع الفائدة التى فتش عنها فلم يجدها، ولكن هذا يعنى على كل حال أنه كان يبحث عن الصورة الثانية لهذه الصورة اللفظية. وقد يكون أخطاه الإدراك، وقد يكون وراء هذه الصورة اللفظية صورة أخرى لم يستطع ابن قتيبة أن يتبينها فأزرى بها لأنه لم يجد لها مفتشاً، فى حين نجد ناقداً آخر ^(١) يعلو بقيمتها لأنه يتمثل شيئاً وراء هذه الصورة.

ومعنى هذا أن البحث عن الصورة الثانية، أو التفتيش عن فائدة المعنى، قد لا ينتهى عند سائر النقاد نهاية واحدة؛ فبعضهم قد يتكشف له شئ، وبعضهم لا يكشف شيئاً على الإطلاق. وفى أغلب الأحوال لم يكن الناقد يكشف شيئاً، فيتخذ من تقصيره أداة يحكم بها على الشاعر نفسه. ولعل من ذلك ما حكم به على شعر ذى الرمة من أنه «نقط عروس تضمحل عن قليل» ^(٢) وكذلك ما حدث به محمد بن الحسن اليشكرى حين قال: «أنشد أبوحاتم السجستاني شعراً لأبى تمام فاستحسن بعضه واستقبح بعضاً، وجعل الذى يقرؤه يسأله عن معانيه فلا يعرفها أبو حاتم، فقال: ما أشبه شعر هذا الرجل إلا بثياب مصقلات خلقان، لها روعة وليس لها مفتش» ^(٣).

وفى هذا الميدان لا نغفط العرب موقفهم البارز فى نوع أدبى بذاته هو الذى يمكن أن نلمس فيه العناية بالصورة الثانية، وهذا النوع هو أدب الأمثال. فلا شك أن المثل لون أدبى مستقل، وأن العرب برعوا فيه براعة حملت الجاحظ على اعتبارهم متفردين فيه. وقيمة المثل فى أنه يلفت سامعه مباشرة إلى الصورة الثانية التى يتضمنها، ولكن هذا النوع الأدبى لم ينم ولم ينتشر. وقد يكون هناك من الشعراء من عنى به عناية خاصة، وقصر عليه جهده، بعد أن خرج به إلى ميدان «الحكمة» كأبى العتاهية مثلاً. كما نجد شعراء آخرين كصالح بن

(١) عبد القاهر الجرجاني فى كتابه «أسرار البلاغة»، المكتبة التجارية سنة ١٩٤٨، ط ١، ص ٢٧

(٢) المرزبانى: الموشح، ص ٣٦٢

(٣) الصولى: أخبار أبى تمام، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧، ص ٢٤٥.

عبد القدوس وأبان بن عبد الحميد ومن انتهج نهجها يجعلون الشعر التعليمي غايتهم^(١). ولكن لعله لم يكتب لهؤلاء أن يعيشوا طويلا^(٢).

والخلاصة إذن أن هناك من النقاد من اختار الشعر وفضله لأنه يفيد في حث الشجاع وإثارة النخوة في الكريم، أو لأنه معتدل يفيد في تربية الأبناء وتأديب الشداة، ومنهم من فتش عن فائدة أخرى غير هذه الفوائد المادية فأخطأه التوفيق، فحكم حكما قاسياً على العمل الأدبي. وقليل من النقاد من بحث عن تلك الصورة الثانية، لأن الأدباء أنفسهم لم يولوها فضل عناية، أو لم يكونوا على وعى تام بها، والقلة التي عنت بها شيئاً من العناية لم يعش منها.

(ب) الأساس الأخلاقي:

«طريق الشعر إذ أدخلته في باب الخير لأن»

الأصمعي

«الشعر نكد، بابه الشر، فإذا دخل في الخير ضعف»

الأصمعي

لم ينزع الشعر العربي منذ نشأته أي منزع ديني، ولعلنا مازلنا نذكر رجز امرئ القيس في هجائه لذي الخلص (من أصنامهم المعبودة) حينما استشاره في الانتقام لأبيه. وحينما جاء الإسلام تحول بعض الشعراء فأصبحوا دينيين في منزعهم، يصدرون عن تعاليم الدين الجديد، ولكن هذا الأثر لم يستمر طويلا، بل لعله لم يمتد إلى كل الشعراء العرب الذين عاصروا نشأة الإسلام. ولذلك ما يلبث هذا الشعر أن يعود إلى مجاريه أو إلى اتجاهه الأول الذي يسير بعيداً عن الدين.

وفي هذه الفترة القصيرة من صدر الإسلام وضعت للشعر مقومات دينية، وكان يلقي القبول أو الرفض على أساس مدى ما يتوافر فيه من هذه المقومات: الأخلاق القويمة، الفضائل، المواعظ، العفة، الهمة، المروءة... إلخ. ومن ثم كان إعجاب النبي ﷺ بيت طرفة:

(١) شوقي ضيف: النقد الأدبي في كتاب الأغاني ص ٥٤.

(٢) شوقي ضيف: نفس المرجع، ص ٥٩.

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود
ووصفه له بأنه من كلام النبوة . ومن ثم أيضاً كان إعجاب عمر بن الخطاب بعبد
بنى الحساس حين أنشده:

عميرة ودع إن تجهزت غادياً كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً
فقال: «لو قلت شعرك مثل هذا لأعطيك عليه» فلما قال:
فبتنا وسادانا إلى عجنة وحفف تهاده الرياح تهادياً
وهبت شمالاً آخر الليل قرّة ولا ثوب إلا درعها وردائياً
فما زال يردى طيباً من ثيابها إلى الحول حتى أنهج البرد بالياً
فقال له عمر: ويلك! إنك مقتول^(١).

وكذلك «يروى أن عمر بن الخطاب قال: أى شعرائكم يقول:

ولست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أى الرجال المهذب
قالوا: النابغة، قال: هو أشعرهم،^(٢)

والملاحظة التى وقف عندها النقد العربى وأصر فى كل حالة على موقفه هى أن الفن
القولى لا يمكن أن يعيش فى كنف الدين أو الأخلاق، وكأن الأهداف الدينية والأخلاقية
لا تتألف وطبيعته، وكأن استهداف أوجه الخير يضعفه كما قال الأصمعى.

وفى خبر لأبى حاتم عن الأصمعى أيضاً قال: قال لى الأصمعى: شعر لبيد كانه
طليسان طبرى، يعنى أنه جيد الصنعة وليست له حلاوة، فقلت له: أفحل هو؟ قال: ليس
بفحل... وقال لى مرة: كان رجلاً صالحاً، كانه ينقى عنه جودة الشعر^(٣).

وهى قضية أثبتتها لهم أكثر من شاهد، «هذا حسان بن ثابت، فحل من فحول
الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره»^(٤). وقد قال الأصمعى فيه مرة أخرى: «شعر

(١) ابن سلام: طبقات الشعراء ص ٤٣.

(٢) نفسه ص ٢٧.

(٣) المرزبانى: الموشح، ص ٧١.

(٤) ابن قتبية ص ١٧٠، المرزبانى ص ٦٠.

حسان في الجاهلية من أجود الشعر، فقطع منته في الإسلام لحال النبي ﷺ ،^(١) وكذلك النابغة، وهو، كما نعلم، فحل من فحول الجاهلية المتقدمين، قد ظهر الضعف في شعره عندما توخى تعاليم الدين، ويروي ابن سلام أنه أنشد بعد إسلامه الحسن بن علي، وقد استنشدته شعراً:

الحمد لله لا شريك له من لم يقلها فنفسه ظلما^(٢)

فهو كما ترى أقل من شعره القديم بكثير، وكان هذا الضعف وحده كان كافياً لأن يبعد بالشعراء الآخرين عن ميدان الدين خشية على فنهم. ولذلك نلاحظ أن الشعر كما كان يلقي القبول والإعجاب حينما ينحو نحواً أخلاقياً بصفة عامة، ويلقى الرفض، ويعرض قائله للقتل، إذا هو عارض تلك النزعة، فإنه يعود سريعاً ليلقى القبول والإعجاب، كما كان من قبل، إذا هو كان مخالفاً لتعاليم الدين والأخلاق الفاضلة، ويلقى الرفض، ويعرض صاحبه للسخرية المرة، عندما يلتزم أي موقف أخلاقي بجانب الدين، كما سنرى. أما قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير فإن شهرتها لم تكن ترجع - فيما يبدو - إلى فنياتها، ولكنها كذلك لم تكن ترجع إلى العنصر الديني فيها فحسب؛ فقد اشتملت، إلى جانب ذلك العنصر الديني (مدح الرسول) على عنصر العصبية (مدح قريش والإنحاء على الأنصار) الذي كمن في النفوس فترة ما ثم عاد فاستعلن وقامت بسببه حروب، واشتملت كذلك على عنصر أسطوري (البردة التي خلعها النبي على الشاعر تقديراً). نه له، هي البردة التي اشتراها معاوية، وظل الخلفاء يلبسونها في العيدين كما زعم أبان^(٣).

أما الجانب الآخر فإنه يبدأ يتضح منذ عهد عمر بن أبي ربيعة وصديقه الناقد ابن أبي عتيق؛ فقد كان ابن أبي عتيق يعجب بصديقه أيما إعجاب ولعله كان يعجب به رغم ما كان في شعره من عصيان، أو لأن شعره كان فيه عصيان. وهو يرد أحد مجادليه فيه بقوله: «لشعر عمر بن أبي ربيعة نوبة في القلب، وعلوق بالنفس، ودرك للحاجة، ليست لشعر؛ وما عصى الله جل وعز بشعر أكثر مما عصى بشعر ابن أبي ربيعة»^(٤). وهناك حادثة طريفة

(١) ابن سلام: طبقات الشعراء، ص ٢٧.

(٢) انظر ابن سلام: طبقات الشعراء، من ٢٠ - ٢١.

(٣) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني ١٠٨/١ ط دار الكتب.

يرويها لنا أبو الفرج، وتصور لنا في وضوح كيف تم التحول السريع إلى البعد بالشعر عن ميدان الأخلاق، ونعجب حين نعرف أن الحادثة وقعت في وقت مبكر، واشتركت فيها السيدة سكينة بنت الحسين، وهي من نعرف من فضليات النساء ومن النبوة، وقد كانت تقوم في ندوتها بمهمة الناقد الموجه، ويروى لها نقد غير قليل. في يوم ما «جاء جرير يستأذن عليها فلم تأذن له، وخرجت إليه جارية لها فقالت: تقول لك سيدتي أنت القاتل:

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا حين الزيارة فارجمي بسلام

قال: نعم. قالت فإلا أخذت بيدها فرحبت بها وأدנית مجلسها وقلت لها ما يقال لمشها؟ أنت عفيف وفيك ضعف؛ فخذ هذين الألفي درهم فالحق بأمك». (١).

وتكون من الظواهر الغريبة في عهد بني أمية أن يصبح الأخطل - وهو نصراني - شاعر الخلافة في فترة من الفترات. وقد يكون لذلك تفسيرات مختلفة، ولكن التفسير اللازم هو أن هذا الموقف لم يكن غريباً في أمة تفصل فصلاً تاماً بين الدين والشعر؛ أو تجعل النزعة الدينية من معطلات الشعر. وقد صور ذلك الأخطل نفسه في قوله: «إن العالم بالشعر لا يبالى بحق الصليب إذا مر به البيت المعابر السائر الجيد أمسلم قاله أم نصراني» (٢)، وقد تجرأ على لسان الأخطل نفسه معان تأخذ الاتجاه الأخلاقي الذي لا يجعل من نصرانيته سبباً أو سبيلاً إلى الطعن عليه. أنشد قصيدته التي يقول فيه :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد ذخراً يكون كصالح الأعمال

فقال له هشام بن عبد الملك: هنيئاً لك يا أبا مالك الإسلام. (٣)

وقد نجد من يعيب على امرئ القيس فجوره وعهره في شعره، كقوله:

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع فآلهيتها عن ذى تمنم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتى شقها لم يحول

(١) الأغاني ٢٨/٨ ط دار الكتب.

(٢) الأغاني ٢٨٩/٨ ط دار الكتب.

(٣) ابن سلام: طبقات الشعراء ص ١١٠.

وقالوا: هذا معنى فاحش^(١). «وليس فحاشة المعنى فى نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة فى الخشب رداءته فى ذاته^(٢)».

وهذا تصور من قدامة يؤكد لنا مدى اهتمام النقد العربى بالتأحية الأخلاقية وموقفه منها وتفسيره لأثرها فى العمل الأدبى، فإذا بنا نجد يعطى الأهمية كل الأهمية للصورة الأولى التى تتم فيها الصنعة (النجارة كما ذكر). أما الهدف الأخلاقى فلا يؤبه به على الإطلاق، إذ ليس له أى عمل فى تحسين تلك الصورة أو تقبيحها، فقد يكون حسناً ويخرج العمل الأدبى كريهاً إلى النفس، وقد يكون فاحشاً فلا يمنع ذلك من أن يخرج العمل محبباً إلى النفس مثيراً للإعجاب.

ومثل هذا الفهم هو الذى أتاح للمعاجن أن يروج شعرهم، «فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يمحي اسم أبى نواس من الدواوين، ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، وكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبير وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ، وعاب من أصحابه، بكما خرسا، ويكأ مفحمين، ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر^(٣). فعزل الدين عن الشعر، ووقفه خارجه، منع النقاد من أى حكم نقدى يرفع شعراً لما فيه من نزعة دينية، أو يخفضه لوقوفه موثقاً يبدو مضاداً لها.

وإذا كنا قد ربطنا فى الفصل السابق بين مفهوم الصنعة والكذب فإننا نربط هنا بين مفهوم الكذب والأخلاق، فنجد أن الدعوة إلى الكذب الفنى أو الكذب الأخلاقى فى الفن كانت تلقى رواجاً عند الشعراء على أساس من ذلك الفهم الذى يجعل الدين والأخلاق بمعزل عن الشعر، فلا يجد بين الصدق وطبيعة العمل الشعرى أو الشاعر سبباً. «قيل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب فى شعره، فقال: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء^(٤)».

(١) المرزبانى: المرحش، ص ٩٦.

(٢) قدامة: نقد الشعر، ص ١٤.

(٣) القاضى الجرجانى: الوساطة، ص ٥٠ - ٥١ وكان كعب بن زهير قبل أن يسلم يهجو النبى وأصحابه.

(٤) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٠٣.

ويقول ابن رشيقي عن الشعر: «ومن فضائله أن الكذب الذي اجتمع الناس على قبحه حسن فيه»^(١).

ويظل هذا الفهم يسود النقد الأدبي لأنه ظل كذلك يسود مفهوم الشعر. وكان النقد والشعر يسيران متوازيين كما قلنا من قبل. ويتكلم عبدالقاهر الجرجاني على من زهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه فيقول: «لا يخلو من كان هذا رأيه من أمور: (أحدها) أن يكون رفضه له وذمه إياه من أجل ما يجده فيه من هزل أو سخف وهجاء وسب وكذب وباطل على الجملة. (والثاني) أن يذمه لأنه موزون مقفى، ويرى هذا بمجرد عيباً يقتضى الزهد فيه والتنزه عنه. (والثالث) أن يتعلق بأحوال الشعراء وأنها غير جميلة في الأكثر، ويقول: قد ذموا في التنزيل. وأى كان من هذه رأياً له فهو في ذلك على خطأ ظاهر»^(٢).

معنى ذلك كله أن المؤثر الديني سواء في الجاهلية والإسلام لم يستجب له الشعراء وكان فترة ظهور الإسلام كانت فترة عارضة في حياة هذا الشعر، ما لبث أن تحول بعدها إلى مجراه الأول واتجاهه القديم، فترك الدين وترك الأخلاق، ترك لهما ميدانها ووقف بعيداً لا يكاد يتأثر بهما، بل لعله كان يتأثر بهما تأثراً سلبياً حين يواجههما مواجهة صريحة. ولم يكن النقد منعزلين عن الشعراء فوقفوا بجانبهم في موقفهم، ولم يتخذوا من الدين أو الأخلاق أساساً يرفعون به شاعراً ويخفضون آخر، واستبعدوا الخيرية من ميدان الحكم النقدي، وربما رأوا منزع الشر أقرب إلى طبيعة الشعر، أو أنه على الأقل مما يحسن به فن الشعر.

وفهم من هذا أن الإسلام لم يكن له أى تأثير إيجابى على الأدب والنقد. وهذا في رأينا صحيح عندما نفهم الدين على أنه مجموعة من التعاليم، وأن ما يمكن أن يتصل منه بميدان الأدب هو الجانب التوجيهى الأخلاقى. وهذه الحقيقة هي التي يعيننا تقريرها هنا. ولكن الإسلام كان له أثر واضح في الميدان الأدبي، لأنه لم يكن مجرد تعاليم، بل كان له كتاب أدبي معجز يتحدى كل أدب. وهذا الكتاب في قمته العالية من البلاغة قد أثر في الشعراء

(١) ابن رشيقي: العدة، ص ٦.

(٢) عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٩.

كما أثر في النقد. ولعله بسببه وجدت دراسات بلاغية استقلت وحدها بكتب كاملة كثيرة، فضلاً عن أنها انبثت في أغلب كتب النقد والبلاغة. وقد كانت هذه الدراسات تدور حول مشكلة الإعجاز كما هو معروف، وتفرعت عنها الكتب التي بحثت في نظم القرآن.

أما الشعراء فكثير منهم حاول أن يقيس مستواه الأدبي بمستوى هذا القرآن، ويقف منه موقفاً نقدياً. فالأغاني يروى لنا أن أبا العتاهية قال: «قرأت البارحة (عم يتساءلون)، ثم قلت قصيدة أحسن منها^(١)».

والقصة التي تنسب لأبي العلاء المعري ذائعة مشهورة. ويضع لنا عبدالعليم قائمة بأسماء عدد من الشعراء الذين انتقدوا القرآن^(٢). ويروى الأغاني كذلك أن بشار بن برد قد فضل بعض شعره على صورة الحشر^(٣). وحين سمع بعضهم قول أبي تمام:

لا تسقني ماء الملام فإنني صب قد استعذبت ماء بكائي

أخذ وعاء وذهب يطلب منه في شيء من السخرية قطرات من ماء الملام هذا، فيجيبه أبو تمام بأنه لن يعطيه ما يريد قبل أن يأتيه بريشة من «جناح الذل»، وهو يشير إلى الآية «واخفض لهما جناح الذل من الرحمة...».

وهكذا يقف الشعراء من ذلك الأثر الأدبي، يقيسون أنفسهم به أحياناً، ويأخذهم الزهو فيفضلون إنتاجهم عليه في بعض الأحيان، ولكنهم في كل الحالات لم يكونوا يتأثرونه أو ينحون عليه إلا في ناحيته الشكلية، أي في صورته الأولى فحسب، أما ما فيه من أخلاقية فقد كانوا عنها بعيدين كل البعد كما رأينا.

أما النقد والبلاغيون فقد كانوا يرون فيه قمة البلاغة، ولم يكونوا يرضون بحال أن يمس بأي نقد، فما يرد فيه فهو الصحيح دائماً وهو القمة دائماً، وإن خالف القاعدة. وهم

(١) الأغاني ج٢ ص ٢٤ ط دار الكتب.

(٢) Gustave E. Von Grunbaum: A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism; The University of Chicago Press, Published 1950, p, XIV, footnote 7.

(٣) الأغاني ج٢ ص ٢١١، ط دار الكتب.

كثيراً ما يجرون المقارنات بينه وبين إنتاج شعري^(١)، ليبينوا أنه في درجة ترتفع على كل شعر، وأنه لا يمكن مجاراته أو اللحاق به، لأنه يعجز كل محاول. وقد درس القرآن في ميدان الفقه دراسة مستفيضة، ولكن عندما أثيرت مشكلة ما إذا كان عدم القدرة على مجارة القرآن ترجع إلى صورته كما ترجع إلى محتوياته سواء بسواء - احتاج البحث إلى ميدان أوسع من ميدان علماء الدين^(٢)، وكان المشكلة قد انقسمت شطرين، شطراً يتصل بالمحتوى القرآني وبالأهداف التي يرمى إليها، ويختص به علماء الدين، وشطراً يتصل بالشكل، ويختص به النقاد والبلاغيون. وانفصل هذا الشطر الأخير انفصال تاماً عن الشطر الأول. «وكل الاعتبارات الفنية التي بدأت منذ القرن العاشر (الرابع الهجري) واستمرت إلى ما بعد، والتي كانت تقوم بدور مهم في نظرية الإعجاز - قد بدأت من تفهم الأسلوب القرآني ولم تذهب إلى ما وراء التحليل الشكلي stylistic analysis ألبتة^(٣)».

ونخرج من كل هذا بأن الدين بما هو روح لم يؤثر في الأدباء ولم يؤثر في النقاد. أما القرآن فكان له أثر واسع النطاق في الميدان الأدبي، لا بما فيه من أهداف أخلاقية؛ ولكن بما فيه من أسلوب جميل معجز في الجمال، أي أن الصورة الأولى وحدها منه هي التي قامت بدور كبير في تكييف الوضع الفني والاعتبارات الفنية الشكلية. وهذا يساير الاتجاه العام في بذل العناية بالصورة الأولى، وعدم المبالاة بما تنقله هذه الصورة إلى المتلقى من تجربة.

(ج) الأساس التاريخي:

«قل لمن لا يرى المعاصر شيئاً ويرى للوائيل التقديماً
إن ذاك القديم كان جديداً وسيغدو هذا الجديد قديماً»

بدأت الأحكام التاريخية في النقد العربي منذ وجد ذلك السؤال الغريب: من أشعر؟ فقد كانت الإجابة عنه تقتضي معرفة تاريخية تمتد إلى أكبر عدد ممكن من الشعراء. وفي صيغة السؤال نحس المطلقية، فكأن أي إجابة عنه هي إجابة مطلقة، تتضمن حكماً مطلقاً.

(١) راجع الأمدى الموازنة، ص ٢٣٩.

(٢) انظر جرونيباوم: المرجع السابق ١٤/١٣.

(٣) جرونيباوم: نفسه ص ١٦.

ولكن يبدو الأمر مختلفاً شيئاً ما؛ لأن كل حكم تاريخي هو مطلق ونسبي كما سبق أن رأينا. فحين يسأل عمر بن الخطاب: أى شعرائكم يقول:

ولست بمستيق أخا لا تلمه على شعبي أى الرجال المهذب

ويجيبونه بأنه النابغة، فيقول: هو أشعرهم ^(١) - فإن النابغة هنا أشعر الشعراء، ولكن بالنسبة لعمر. فكان الحكم التاريخي يتضمن عنصراً شخصياً. وهذا هو السبب فى أننا نجد هذا السؤال يتكرر كثيراً وتتعدد الإجابات عنه وتختلف، ولو كان الحكم مطلقاً لوجد شاعر واحد هو أشعر الشعراء. وقد جاء الوقت الذى أدرك فيه الأدباء أن هذا الإطلاق فى الحكم غريب. أدركه خلف حين قال: «لا يعرف من أشعر الناس، كما لا يعرف من أشجع الناس ^(٢)». وتمثل فى الاتجاه الفكرى الذى يصوره لنا مطهر بن طاهر المقدسى فى كتاب «بدء الخلق» فى القرن الرابع بالنسبة للمعجزة فى القرآن؛ فهو يذهب إلى أن الظاهرة يمكن أن تكون معجزة فى فترة ما لا فى غيرها، وصفة الإعجاز لأى حادث أو لموضوع القرآن هى بالنسبة للظروف التى حدث فيها. ويشير أيوار Huart إلى أن إخوان الصفا كانوا يقولون بنظرية مماثلة ^(٣). فإذا كانت صفة كل حادث نسبية فكذلك كل حكم تاريخ يصح بالنسبة للظروف التى ألقى فيها. فإذا كان الذى يصدر الحكم شخصاً من الأشخاص فإن الحكم يصدق بالنسبة لشخصه. فإذا نحن تحدثنا عن الأساس التاريخي هنا فلأنه لا يمكن أن نتحدث عنه إلا فى هذا المكان، لأن ما فيه من نسبية تخص الشخص الذى أصدره تبعد به عن أن يكون حكماً موضوعياً يتبع مفهومات خارجية عامة، وهو عندئذ لا يمكن أن يندرج ضمن الأسس التى تتناول الصورة الأولى.

ومن شأن الحكم التاريخي أن ينصب على الماضى، لأنه حين يحكم أبو عبيدة مثلاً بين عدى بن زيد وابن منذر فيفضل الأول - يكون قد أصدر حكماً على ظاهرتين مرتا فى التاريخ. وفى الحكم التاريخي تدخل عوامل عدة لا تتصل بالأدب ذاته. تدخل فيه شهرة الشاعر، وقدمه فى الزمن، والعصبية، والأسطورة، ومكانة الشاعر الاجتماعية، والحسد... إلخ.

(١) ابن سلام: طبقات الشعراء، ص ١٧.

(٢) الأغاني ١٠٩/٩ دار الكتب.

(٣) جرونباوم: المرجع السابق ص ٢٣.

والأصل في الناس أن يقدسوا القديم حتى إذا تبين لهم فسادُه أَعرضوا عنه. وقد لا يعرضون لطول إلفهم له «وقد وصف تعالى في كتابه الصادق تشبث القلوب بسيرة القديم ونفارها من المحدث الجديد فقال حاكياً لقولهم. «إننا وجدنا آباءنا على أمة». وقال سبحانه وتعالى «لن نعبد إلا ما وجدنا عليه آباءنا»^(١)

ومن ثم كان أكثر من يستحسن الشعر تقليداً على حسب شهرة الشاعر وتقدم رمانه^(٢). وهناك كثير من الشواهد التي توضح لنا ذلك التعصب العام للقديم وأثره في الحكم على الشعراء حكماً هو بعيد كل البعد عن العمل الأدبي ذاته. وقيمتُه الفنية. أنشد رجل ابن الأعرابي شعراً لأبي نواس أحسن فيه فسكت، فقال له الرجل: أما هذا من أحسن الشعر؟ قال بلى، ولكن القديم أحب إلي^(٣). وحين لقي ابن مناذر بمكة حماداً الأرقط أنشده قصيدته:

كل حي لاقى الحمام فمود

ثم قال: أقرئ أبا عبيدة السلام وقل له: يقول لك ابن مناذر اتق الله واحكم بين شعري وشعر عدى بن زيد، ولا تقل ذلك جاهلي وهذا إسلامي، وذاك قديم وهذا محدث، فتحكم بين العصرين، ولكن احكم بين الشعرين، ودع العصبية^(٤). ويقول أبو عمرو بن العلاء في المحدثين: «إن قالوا حسنا فقد سبقوا إليه، وإن قالوا قبيحا فمن عندهم»^(٥)

وقد يكون تفضيل القديم قد جاء من وجهة نظر لغوية بحث، وهي أن أسلم اللغة ما تكلم به القدماء، ولكن يبدو أن هذا السبب لا ينهض وحده، لأن سلامة اللغة ليست هي فنية الأدب وجماله. ويحس الشاعر سبباً آخر لهذه العصبية فيقول:

أغرى الناس بامتداح القديم وبذم الجديد غير ذميم
ليس إلا لأنهم حسلوا الحى ورقوا على العظام الرميم^(٦)

(١) ابن شرف القيرواني. رسائل الانتقاد، ضمن رسائل البلغاء، ص ٣٢٥ - ٣٢٦

(٢) ابن طباطبا. عيار الشعر، ورقة ٤٢

(٣) طه إبراهيم. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٦٨

(٤) الأغاني ج ١٧، ص ١٢، ط الساسي

(٥) الأغاني ١٧/١٢

(٦) الأغاني ١٦/١٠٩

وهذا الموقف بجانب القديم دفع بعض النقاد إلى أن ينظروا في هذا القديم، فإذا بهم يستخرجون منه ما لا يحصى من الأخطاء والعيوب من الناحية اللغوية ذاتها.

وقد كان أنصار القديم يغضون النظر عن كل عيب، فإذا ظهر عيب عند محدث سبق أن ظهر عند قديم أخذوا به المحدث وتركوا القديم. قال خلف الأحمر: قال لى شيخ من أهل الكوفة: أما عجبت من الشاعر قال:

أنبت قيصوما وجثاثا

فاحتمل له، وقلت أنا:

أنبت أجاصا وتفاحا

فلم يحتمل لى؟..

وقال الظهير بن أحمد: أنشدنى رجل: ترفع العز بنا فارفتعما

فقلت: ليس هذا شيئا. فقال: كيف جاز للعجاج أن يقول:

تقاعس العز بنا فاقعنسسا

ولا يجوز لى ؟ ^(١).

وعندئذ بدأ القديم والجديد يتساويان أمامهم فيما يستأهلان من استحسان واستهجان. ووقف ابن قتيبة موقفه المشهود من الشعراء، فلم يتأثر بتلك النزعة التي كانت سائدة في أوساط علماء اللغة حيث يقصرون اهتمامهم على الشعر القديم فلا يرون غيره، ويستجيرونه لأنه قديم وإن كان سخيفا ^(٢)، ويفضلونه على الجديد وإن كان يفوق هذا القديم، فتراه يخلص نفسه منذ اللحظة الأولى من هذه النزعة؛ فالمتأخر من الشعراء لا يضعه عنده تأخره ولا حداثة سنه، كما أن الرديء إذا ورد للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عنده شرف صاحبه أو تقدمه ^(٣)، وحين بدأ الجرجاني وساطته وجد أن خصم المتنبي فريقان: «أحدهما يعم بالنقص كل محدث، ولا يرى الشعر إلا للقديم الجاهل وما سلك به ذلك المنهج، وأجرى على تلك الطريقة، ويزعم أن ساقه الشعراء رؤية وابن هرمة وابن ميادة

(١) ابن شرف القيرواني، رسائل الانتقاد، ٣٢٦.

(٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص ١٦.

(٣) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص ٥.

والحكم الحضري^(١)، فإذا انتهى إلى من بعدهم، كبشار وأبى نواس وطبقتهم، سمي شعرهم ملحا وطرفا، واستحسن منه البيت استحسان النادرة، وأجراه مجرى الفكاهة، فإذا نزلت به إلى أبى تمام وأضرابه نقض يده، وأقسم واجتهد أن القوم لم يقرضوا بيتاً قط، ولم يقعوا من الشعر إلا بالبعد^(٢).

ولعل هذا الجور في الحكم من هذا الفريق هو الذي حمل الجرجاني على أن يعدد قدراً ليس باليسير من أغاليط الشعراء، ليبين أن أغاليط القدماء لم تمنع من استحسان الحسن عندهم، فإذا غلط المحدثون فالعدل يقضى ألا نرفضهم على الإطلاق، ونحكم عليهم قبل أن نخبرهم، بل نحتمل لهم الغلط كما احتملناه للمتقدمين، ونستحسن الحسن عندهم كما استحسنناه عند المتقدمين.

ويسود هذا المفهوم الذي بدأه ابن قتيبة ونماه الجرجاني فإذا بنا نجد ابن شرف القيرواني في القرن الخامس يقدم إلينا هذا التحذير : «تحفظ عن شيئين، أحدهما أن يحملك إجلال القديم المذكور على العجلة باستحسان ما تسمع له، والثاني أن يجعلك إصغارك المعاصر المشهود على التهاون بما أنشدت له: فإن ذلك جور في الأحكام، وظلم من الحكام، حتى تمحص قولهما، فحينئذ تحكم لهما أو عليهما^(٣)».

وهكذا كان ذلك التطرف في تقضيل القديم مدعاة إلى فحص هذا القديم عند المعتدلين، وتعديل تلك الأحكام الجائرة التي أصدرها المتطرفون على المحدثين. وقد اتضح أن كل حكم تاريخي لا يقوم على التمهيص والدراسة يعد حكماً جائراً، ولا شك أن النقد العربي قد حفل بكثير من تلك الأحكام الجائرة التي رأينا منذ قليل طرفاً منها.

والخلاصة أن الحكم الجمالي القائم على أساس تاريخي قد وجد عند العرب وتمثل بصفة خاصة في بيئة علماء اللغة، وأولئك العلماء الذين كان لهم الرأي الأول والأخير في الشعر : ما ارتضوه فهو حسن، وما لم يرضوا عنه فهو قبيح، وهم يرتضون القديم على الإطلاق. فليحذ الشعراء إذن حنو هذا القديم ليكسبوا رضاء هم عن القديم. وكراهيتهم

(١) ابن قتيبة : نفسه، ص ٤٧٣.

(٢) الجرجاني هنا يعني الأصمعي ، راجع الأغاني ج ٤ / ٢٧٣، وانظر الجرجاني الوساطة ، ص ٣٧.

(٣) رسائل الانتقاد ص ٣٢٥.

للحديث فلم تكن عن فحص ودراسة للقديم والحديث، وتمثل للقيم الفنية التي يشتملان عليها، بل كانت مجرد هوى وعصبية، وهى لذلك لا تحمل أى قيمة.

(د) الأساس الاجتماعى

وخير الشعر أكرمه رجالا وشعر الشعر ماقال العبيد

والحديث عن الأساس الاجتماعى عند العرب ليس معناه أن نظرية الصلة بين الأدب والمجتمع قد درست عندهم، وأنه قام نقد فى وقت من الأوقات على أساس من هذه النظرية؛ فما نسميه اليوم برسالة الأديب لم يكن موضوعا ملموسا عندهم، ولكن إذا كان الأدب لا يمكن أن يعيش إلا فى مجتمع فقد صدرت أحكام فرضها الوضع الاجتماعى على الشكل الخارجى للأدب، فجعل له بذلك تقاليد ثابتة، يحاسب الشاعر إذا هو خرج عليها أو عدل فيها. والمحاولة الجريئة التى بدأها أبو نواس وإن كانت تقوم على أساس من فهم رشيد للصلة بين العمل الأدبى والبيئة التى يصدر فيها، وما للعمل الأدبى من أثر فى المجتمع الذى يتلقاه، فإن هذه المحاولة لم تكن كاملة من جهة؛ لأن أبا نواس لم يهدف إلى إحداث انقلاب فى فن الأدب يتناول جوهره عند الشعراء الآخرين ، ولكنه كان يرمى إلى انقلاب شكلى، أو بعبارة أخرى كان يريد الخروج على التقاليد القديمة المتواضع عليها عند الشعراء وبين الناس. ثم إنها - من جهة أخرى - لم تنجح ، لأن التقاليد كانت أكثر رسوخاً من أن تزعزعها تلك المحاولة العارضة الشككية. لم يقل أبو نواس، ولم يقل غيره، إن الشعر ينبغى أن يكون فى صالح المجتمع، أو ينبغى أن يقدم إليه غذاءه النفسى والفكرى ؛ ينبغى أن يقدم إليه المتعة والتوجيه معاً؛ ينبغى أن يتطور به ويدفع به إلى الأمام، إلى مستوى أرقى مما هو فيه، لم يقل أحد ذلك، ولم ينتقد عملاً أدبياً من حيث هو نافع للمجتمع أو غير نافع، ولم يرفض ناقد شعراً لأنه يضر بالمجتمع ويتخلف به. لم يحدث شئ من هذا، وإنما كان الأساس الاجتماعى الذى نقد النقاد الشعر بناء عليه يتصل باعتبارات أخرى خارجة عن ذلك التصور للمهمة الحيوية التى يقوم بها الأدب فى المجتمع، وهى مع ذلك اعتبارات اجتماعية كذلك.

بدأت القصيدة منذ العصر الجاهلى - ونخص بالذات قصيدة المدح - تأخذ شكلاً ثابتاً. وهذه القصيدة لها دور خطير فى تكييف النوق العربى، فنحن نصادفها فى ذلك

العصر، وهي تأخذ صورة ثابتة تقريبا عند المحترفين من الشعراء في العصر الإسلامي. ومن ثم أصبحت لها تقاليد الفنية المرمية، وأصبحت هذه التقاليد مقياساً أساسياً للحكم علي الشاعر. وقد كان أقل إخلال بهذه المثل الفنية كفيلا بأن يؤخر الشاعر مهما كانت القيمة الشعرية التي تتضمنها قصيدته. ومن ذلك ما حدث من أن «بعض الرجاز أتى نصربن سيار وإلى خراسان لبنى أمية فمدحه بقصيدة تشبيهاً مائة بيت ومديحها عشرة أبيات، فقال نصر . والله ما بقيت كلمة عذبة ولا معنى لطيفا إلا وقد شغلته عن مديحي بتشبيك، فإن أردت مديحي فاقصد في النسيب، فأتاه فأنشده:

هل تعرف الدار لأم الغمر دع ذا وحبر مدحة في نصر

فقال نصر : لا ذلك ولا هذا، ولكن بين الأمرين^(١)، فنصر في هذا يريد قصيدة المدح على نحو يعينه، والشاعر المداح لابد أن يعرف هذه الصورة، فيعرف مقدار ما يلزم من التشبيب في قصيدة المدح. وما يلزم من المدح ذاته فيها، وجهله بذلك يعرضه للتخلف عن الفحول. وقد كان نو الرمة ينحو كذلك الذي نحاه هذا الرجاز أول الأمر ؛ فكان يطيل التشبيب في مدائحه، وكان هذا وحده سببا كافيا لتأخيره عن كثير من الشعراء الذين قد لا يفوقونه من الناحية الشعرية، ولكنهم يعرفون ما يطلب في قصيدة المدح، وابن قتيبة يعرف أنه «من أحسن الناس تشبيها، وأجودهم تشبيها، وأوصفهم لرملة ومهاجرة، وفلاة وماء .. فإذا صار إلى المديح والهجاء خانه الطبع. وذاك أخره عن الفحول^(٢)».

وإذن فقد كان الهجاء كالمديح، لونا أدبيا له طريقة خاصة، إذا لم يتبعها الشاعر لم ينجح شعره، وقد تبع نو الرمة طريقة أخرى. ولم تكن تلك الطريقة موفقة في العصر الإسلامي. فالممدوح متعطش للثناء؛ فإن تأخر عنه مل، والمهجو لابد أن يعاجل بالقوارص، فإن توانت انفل حدها. ونو الرمة كان يتأخر ويتوانى ويطيل في الوسائل والمواضع ... من أجل ذلك تأخر نو الرمة عن الذين خاضوا في الأغراض الاجتماعية في العصر الإسلامي، وكان مغلباً في الهجاء غير محظوظ من المديح^(٣).

(١) ابن قتيبة الشعر والشعراء، ص ١٥

(٢) ابن قتيبة الشعر والشعراء، ص ٢٩

(٣) طه إبراهيم تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٤٢

ونعود فنجد قصيدة المدح تتخذ تقاليد خاصة بالافتتاح والتخلص والختام، يكون الخروج على هذه التقاليد أو عدم مراعاتها سببا في تأخر الشاعر وتعرضه للوم والعقاب أحيانا. ومن ثم كان «حسن الافتتاح داعية الانشراح ومطية النجاح، ولطافة الخروج إلى المديح سبب ارتياح الممدوح، وخاتمة الكلام أبقى في السمع والصق بالنفس، لقرب العهد بها، فإن حسنت حسن، وإن قبحت قبح ... وينبغي للشاعر أن يوجد ابتداء شعره، فإنه أول ما يقرع السمع، وبه يستدل على ماعنده من أول وهلة .. وإيجله حلوا سهلا، وفخما جزلا»^(١). والشواهد كثيرة تدلنا على ماكان لهذه الاعتبارات من أثر في تقدير الشاعر والحكم عليه؛ فقد دخل جرير على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده :

أتصحو أم فؤادك غير صاح.

فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا ابن الفاعلة، كانه استثقل هذه المواجهة ... ومن هذه الجهة بعينها عابوا على أبي الطيب قوله لكافور أول لقائه مبتدئاً، وإن كان إنما يخاطب نفسه لاكافورا :

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا وحسب المنايا أن يكن أمانيا

فالعيب من باب التآذب للملوك، وحسن السياسة لازم لأبي الطيب في هذا الابتداء.. ودخل نو الرمة على عبد الملك بن مروان فاستنشدته شيئا من شعره فأنشده قصيدته:

مابال عينك منها الماء ينسكب

وكانت بعين عبد الملك ريشة، وهي تدمع أبداً، فتوهم أنه خاطبه أو عرض به فقال : وما سؤالك عن هذا يا جاهل؟ فمقته وأمر بإخراجه . وكذلك فعل ابنه هشام بأبي النجم وقد أنشده في أرجوزته:

والشمس قد كادت ولما تفعل فكأنها في الأفق عين الأحول

وكان هشام أحول، فأمر به فحجب عنه مدة، وقد كان قبل ذلك من خاصته، يسمر عنده ويمارحه .. «^(٢)

(١) ابن رشيقي : العمدة، ج ١ ، ص ١٤٥ .

(٢) ابن رشيقي : العمدة، ج ١ ص ١٤٨ .

ويتضح لنا الأثر الاجتماعي في تكييف القصيدة العربية عندما نلاحظ أنه قد أصبح لكل ممدوح كلام بذاته يقال له بحسب الطبقة التي ينتمي إليها، فما يقال للخليفة لا يقال للأمير، وما يقال لهذا لا يقال للقائد .. وهلم. وأصبح هذا تقليداً تنجح القصيدة أو تفشل بحسب مدى مراعاتها له.

ويبدو أن عبارة عمر بن الخطاب التي قرظ بها شعر زهير حين قال عنه أنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه^(١)، كانت موحية للنقاد بهذا المعنى فراحوا يلتمسونه في الشعر «وقالوا في معنى قوله : وكان لا يمدح الرجل إلا بما يكون في الرجل، أراد أنه لا يمدح السوق بما يمدح به الملوك، ولا يمدح التجار وأصحاب الصناعات بما يمدح به الصعاليك والأبطال وحمل السلاح؛ فإن الشاعر إذا فعل ذلك فقد وصف كل فريق بما ليس فيه، فذكروا هذه الجمل ثم مثلوا لها أمثلة تزيد ما قاله عمر رضى الله عنه وضوحاً وبياناً»^(٢).

ومعنى هذا أن كل طبقة قد أصبحت لها صفات ثابتة ينبغي على الشاعر أن يبرزها إذا كان بسبيل مدح شخصية منها. وهنا بدأت تظهر الصورة المثالية في قصيدة المدح كما سبق أن ظهرت - ورأيناها - في قصيدة النسيب؛ فكما كان هناك صورة مثالية للمرأة في الشعر العربي، تدخل فيها كل امرأة ولا تميز امرأة بذاتها، فكذلك الأمر في قصيدة المدح، أصبحت هناك صورة مثالية للممدوح إذا كان قائداً مثلاً، فيدخل فيها كل قائد ولا تكاد تميز قائداً بذاته. وكل الصفات المثالية التي كان الشاعر يصف بها ممدوحه «لم تكن تقوم من حيث هي تعطى صورة حقيقية وصادقة للممدوح بمقدار ما تقوم من حيث نجاحها في أن تجعل المثال عظيمًا وكاملاً. ويبدو أن هذه أيضاً كانت وجهة نظر النقاد؛ فبجانب أنهم كانوا يحذرون الشعراء من أن يمدحوا رجلاً من إحدى الطبقات بالفضائل والصفات الحميدة التي للأخر، فإنهم كانوا يقدرون الإتيان بأعلى صورة ممكنة للممدوح»^(٣).

(١) ابن سلام : طبقات الشعراء، ص ١٨.

(١) الأمدى : الموازنة ، ص ٢١١.

(3) Elkot a. Arab Cenception of Poetry as Illustrated in Kitāb Al-Muwāzanah beyna Abi Tammam wal-Buhturi, a Thesis submitted for the Ph. D. degree, manuse. 1950, P.173.

ومكذا فسرت عبارة عمر تفسيراً أبعدها عن الهدف الأخلاقي الذي ربما كان عمر قد هدف إليه، فتحورت لكي تخضع للوضع الاجتماعي الذي تمثلت فيه الطبقية والعنصرية بعد عمر بوقت قصير. وخضع الشاعر لهذا التفسير، وخضع له الناقد، فتعاوننا بذلك على تكييف شكل بذاته القصيدة، بل تعاون المجتمع كله على تكييف الاعتبارات الخاصة بهذه القصيدة كما رأيناها.

وكما كان المدحون طبقات فقد كان الشعراء طبقات كذلك، وترتيبهم في الطبقات يأتي بحسب طبقات من مدحهم، وكمية مالهم من شعر في هؤلاء المدحون. والشاعر يترقى حتى تكون أعلى طبقة يصل إليها هي الطبقة التي تحتكر امتداح الخليفة، وتقوم في البلاط بهذه الوظيفة الرسمية. فإذا اجتمع أكثر من شاعر على امتداح الخليفة فهم جميعاً طبقة، ويصعب تقديم واحد منهم على الآخر. وكان جرير والفرزدق والأخطل مداحين لبني أمية، ولذلك كانوا يعدون طبقة واحدة، وكانت بطبيعة الحال هي الطبقة الأولى، واختلفوا أيهم يقدم على الآخرين، وكانت الآراء متضاربة، ولكن الميل كان نحو تقديم الأخطل. والواقع أن الأخطل كان أكثر الثلاثة اتصالاً بالبيت الأموي ومدحا لخلفائهم. وكانت مهمته أشبه بوظيفة في الدولة. ومن ثم - عندي - كان الميل إلى تقديمه.

وكما كان الشعر يكتسب قيمة من الشخصية التي يوجه إليها، كان كذلك يكتسب قيمة من الشخصية التي صدر عنها. فالشعر الذي يصدر عن الخليفة نفسه يروج ويروي وإن لم يكن رائعاً. فإذا صدر مثل هذا الشعر عن شخص عادي فلن يهتم به أحد. وفي مقدمة كتاب اليتيمة يصور لنا الثعالبي هذا المفهوم حين يتحدث عن منهجه في اختيار الشعر فيقول: «إن وقع في خلال ما أكتبه البيت والبيتان مما ليس من أبيات القصائد ووسائل القلائد، فلأن الكلام معقود به، والمعنى لا يتم بونه، ولأن ما يتقدمه أو يليه مفتقر إليه، أو لأنه شعر ملك أو أمير أو وزير أو رئيس خطير أو إمام من أهل الأدب والعلم كبير. وإنما ينفق مثل ذلك بالانتساب إلى قائله لا بكثرة طائله :

وخير الشعر أكرمه رجالاً وشر الشعر ما قال العبيد^(١)

وهناك صورة لهذا المفهوم أقدم من الثعالبي نجدها عند ابن قتيبة، فهو يحدثنا عن شعر «يختار ويحفظ .. لنيل قائله، كقول المهدي:

(١) الثعالبي : اليتيمة، مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨، ص ٧ من المقدمة

تفاحة من عند تفاحة جاءت فماذا صنعت بالفؤاد

والله ما أدرى أبصرتها يقظان أم أبصرتها فى الرقاد

وكقول الرشيد :

والنفس تطمع والأسباب عاجزة والنفس تهلك بين اليأس والطمع

وكقول المأمون فى رسول :

بعتك مشتاقاً ففرت بنظرة وأغفلتني حتى أسأت بك الظنا

.. وهذا الشعر شريف بنفسه وبصاحبه^(١)

وهكذا تتحكم مكانة الشخص الاجتماعى فى تقديم شعره، فيكون من العوامل التى تؤثر فى ذبوع شهرته ودرجته على الألسن أن يكون قائله شخصية خطيرة.

وهناك مظهر ثالث للأساس الاجتماعى فى النقد العربى لا يقل خطره عن المظهرين السابقين، يتمثل لنا فى مفهوم «الخاصة» و«العامة» ، كانت العامة تتطلب فى الأدب صورة بذاتها. وكان على الشاعر - إذا أراد أن تذيع شهرته - أن يتبع هذه الصورة، «كان الذوق العربى العام يؤثر سهولة الألفاظ ؛ ولذلك كان جرير أشعر عامة والفرزدق أشعر خاصة، فقد كانت لغة جرير هى اللغة السهلة التى يفهمها أكثر الناس، فأما الفرزدق والأخطل فلفتها يؤثرها العلماء. أما الأغراض التى كان الذوق العام يفضلها على غيرها فأربعة : النسب والفخر والمدح والهجاء؛ يؤثرونها لأن لها صلة وثيقة بحياة الشعور والاجتماع .. وكان الشعر عندهم تصوير حياتهم الروحية والاجتماعية. فما صورها من الأغراض كان أفضل، ومن أحسن تصويرها كان أشعر^(٢).

وهنا أصبح موقف الشاعر حرجاً، ترى أى الطبقتين يرضى؟ أيرضى العامة ويضرب برأى الخاصة عرض الحائط، أم تراه يرضى الخاصة فيفقد عامة الشعب ؟ مشكلة طريفة ولا شك، حاول الكثيرون حلها، واتجه حلهم إلى أن يراعى الشاعر الطبقة التى

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) طه إبراهيم : تاريخ النقد الأدبى عند العرب، ص ٩٢.

يتوجه إليها، فيرضى العامة إن كان يخاطب العامة، ويرضى الخاصة إن كان إلى الخاصة قصد. ولكن يبدو أن هذا الحل لم يكن موفقاً كل التوفيق، لأنه ترك الفرصة لقيام نزاع حول من رضى عنهم الخاصة، أي هؤلاء أفضل، فالبحتري مثلاً قد «وقع الإجماع على استحسان شعره واستجاءته، وروى شعره واستحسنه سائر الرواة على اختلاف طبقاتهم واختلاف مذاهبهم، فمن نفق على الناس جميعاً أولى بالفضيلة وأحق بالتقدمة»^(١)، كانت هذه إحدى حجج أنصار البحتري الذين يفضلونه على أبي تمام، فيرون أن الإجماع الشعبي يحكم للبحتري. ولم يكن أنصار أبي تمام أعجز عن أن يسوقوا الحجة المقابلة على تفضيل صاحبهم. فهذا الإجماع الشعبي لا خطر له - عندهم - في الحكم على الأدب، بل هناك أرسطراطية نوقية هي صاحبة الرأي الأخير في هذا الحكم، وقد رضى الطبقة الأرسطراطية عن أبي تمام وقدمته على البحتري، ولم يوافقهم العامة لقصورهم، «إنما أعرض عن شعر أبي تمام من لم يفهمه لدقة معانيه، وقصور فهمه عنه، وفهمه العلماء والنقاد في علم الشعر. وإذا عرفت هذه الطبقة فضيلته، لم يضره طعن من طعن بعدها عليه»^(٢).

وعلى هذا النحو يتعقد الموقف من حيث أريد له الحل فالعامة لهم خطرهم في رواج الشعر وذيوع شهرته، والخاصة يستبدون بالحق في الحكم ويجتهدون العامة. ويصور لنا الأمدى في موازنته الصراع بين الطبقتين أحسن تصوير.

ولكن لا يمكن إيجاد الحل الذي يرضى العامة والخاصة جميعاً؟ هذه محاولة أخرى، وهذا هو الحل الوسط. فإذا كان العامة يتطلعون الألفاظ السهلة الدائرة على الألسن، والخاصة تؤثر الألفاظ الخاصة وتحس في ذلك ارتفاعاً باللغة عن السوق، فإن الحل يكون في أن يستخدم الأديب - كيما يرضى هؤلاء وهؤلاء - الألفاظ الجزلة المختارة. هذا «الجزل المختار من الكلام .. هو الذي تعرفه العامة إذا سمعته ولا تستعمله في محاوراتها فمن الجيد الجزل المختار قول مسلم .

وردن رواق الفضل فضل بن خالد	فحط الثناء الجزل نائله الجزل
بكف أبي العباس يستمطر الغنى	وتستنزل النعمى ويستعرف النصل
ويستعطف الأمر الأبى بحزمه	إذا الأمر لم يعطفه نقض ولا قتل ^(٣)

(١) الأمدى : الموازنة ص ١٤ .

(٢) العسكري : الصناعتين ، ص ٤٧ .

وربما كان هذا الحل أكثر توفيقاً؛ لأننا نلاحظ أنهم عندما أرادوا أن يعرفوا البلاغة تعريفاً يرضى الطرفين المتنازعين قالوا: «البلاغة ما فهمته العامة ورضيته الخاصة»^(١).

والخلاصة أن صورة القصيدة العربية، والتقاليد الفنية التي تمثلت فيها، كانت إلى حد كبير ترجع إلى اعتبارات اجتماعية. وقد اتخذت هذه الاعتبارات أساساً للنقد، وقد عرضنا صوراً ثلاثاً من هذه الاعتبارات. الأولى أن الشعر تتفاوت درجته بتفاوت درجات الوجه إليهم، كما أنه يحسن أو يقبح بحسب مدى مراعاته درجات من يوجه إليهم. والثانية أن الشعر يتحكم في ذبوعه وروايته واختياره شئ آخر غير فنيته، تتحكم فيه المكانة الاجتماعية لشخصية قائله، فيكتسب قيمته من هذه المكانة. والصورة الثالثة أنه كان هناك تعارض بين الطبقة الشعبية وطبقة أرستقراطية العلم والذوق. وكلتا الطبقتين كانت تتطلب أسلوباً بذاته لا ترضى عنه الطبقة الأخرى. واتضح ذلك في الموقف النقدي إزاء الباحثين وأبى تمام، ذلك الموقف الذي يصور لنا وجهة الطرفين. ونلاحظ أن هذه الاعتبارات الاجتماعية التي اتخذت أساساً للحكم لم يدخل فيها الاعتبار الذي يبحث عن الرسالة التي يؤديها الشعر للمجتمع .. تلك الرسالة الروحية والفكرية التي تكون سبيلاً من سبل الرقى.

(هـ) الأساس النفسي .

وكما وجد النقد الذي يعتمد على التقاليد الاجتماعية ويتخذ منها أساساً في الحكم فقد وجد كذلك النقد الذي يعتمد على الذات الناقدة، ويتخذ من إحساسها أساس الحكم. فإذا كان الأساس الاجتماعي يقيس الشعر بحسب المواضع الخارجية فإن الأساس النفسي يقيسه بمشاعر الذات المتفردة ومن هنا بحثنا هذا الأساس في هذا الموضع، لأن مشاعر الذات المفردة لا تتحدث عن العناصر الموضوعية في جمال الجميل، ولكنها تتحدث عن الجميل الذي هو فيها، واختلاف الأفراد في هذه الحالة سيترك الفرصة لأن نطلق على الشئ الواحد أنه جميل وقبيح في وقت واحد، إذا حكم عليه عدة أفراد. فهذا النوع من الحكم لا ينصب إذن على الصورة الأولى التي تشتمل على صفات تكون في مجموعها مفهوم الجميل. حتى النوع الفسيولوجي من الأحكام فإنه وإن اعتمد على الحواس التي تتلقى الأشياء، وحكم بناء على استجابة الحواس للشئ المتلقى، فإن تفسير هذه الاستجابة

(١) التويرى : نهاية الأرب ، ص ١٠.

يرجع إلى الشخص ذاته لا إلى صورة موضوعية ثابتة. فإنا لا أحب اللون الأحمر لأنه يذكرني بالدم، ويفضله غيري لأنه يذكره بالورد، فيختلف بذلك حكمانا لاختلاف تفسيرنا.

وإذا رجعنا إلى النقد العربي وجدنا صوراً لفهم الموقف النفسى بالنسبة للحكم النقدي. ونقرأ الصورة العامة عند ابن طباطبا حين يقول : «والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها وتقلق مما يخالفه، ولها أحوال تتصرف بها، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له وحدثت لها أريحية وطرب، وإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت^(١)». فهذا يربط ابن طباطبا بين حالة الملقى النفسية وارتباط الحكم على الشيء الملقى بها .

وقد سبق أن رأينا أن الشخص في مثل هذه الحالات يقوم بعملية ربطية من خلال نفسه بين أشياء خارجية، أو يشارك الآخرين انفعالهم، أو يضع انفعاله في الشيء، أو يتمثل في الأشياء أشخاصاً حية، أو يحكم بحسب نوع النشاط الفسيولوجي الذي يثيره فيه الشيء. وسنستعرض الآن هذه الصور من المواقف النفسية التي تتخذ أساساً للحكم في بعض الحالات كما تمثلت في النقد العربي.

ويمثل لنا الصورة الأولى ما يروى من أنه «اجتمع رهب من شعراء تميم في مجلس شراب وهم الزبرقان بن بدر والمخبل السعدي وعبد بن الطبيب وعمرو بن الأهتم، اجتمعوا قبل أن يسلموا، وبعد مبعث النبي ﷺ وتذاكروا أشعارهم ، وقال بعضهم : لو أن قوما طاروا من جودة أشعارهم لطرنا . فتحاكموا إلى أول من يطلع عليهم، فطلع عليهم ربيعة بن حذار الأسدي أو غيره في رواية، وقالوا له : أخبرنا أين أشعر. فقال : أما عمرو فشعره برود يعنيت تطوى وتنشر، وأما أنت يا زبرقان فكأنك رجل أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغير ذلك، أو قال له : شعرك كلحم لم ينضج فيؤكل، ولا ترك نيباً فينتفع به، وأما أنت يا مخبل فشعرك شهب من الله يلقيها على من يشاء من عباده^(٢)». وأما أنت يا عبدة

(١) ابن طباطبا : عيار الشعر، ورقة ٦

(٢) نلاحظ نوعاً من الاضطراب في هذا الخبر، فقد ذكر في أوله أن اجتماعهم كان قبل أن يسلموا، وهو في حكمه على المخبل يصف شعره بعبارة تحمل طابعاً إسلامياً وهذا يحتمل أن تكون هذه الأحكام قد وضعت فيما بعد، ومهما يكن من شيء فإن التحقيق التاريخي لا يعيننا بقدر ما تعيننا دلالة الصورة.

فشعرك كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شئ^(١)، فهنا يربط الناقد بين هذه الأشعار وصور خارجية، كل صورة منها لها إيحائها الخاص، وكأته من خلال هذا الإيحاء قد حكم على الشعر.

والصورة الثانية هي الموقف الذي يشارك فيه الناقد الفنان شعوره، وهذا معناه أن الفنان يودع عمله الفني شعوراً بذاته، فإذا قرأ الناقد الشعر وجد فيه تجربة هي تجربته الخاصة كذلك، أو هي تجربته التي يمكن أن يقوم بها أو يتمنى أن يقوم بها. ومن ثم فهو يرضى عن الشعر، ويمثل لنا ذلك أن يونس قد تمثل بقول عدى بن زيد:

أيها الشامت المعير بالدهـ وأنت الميرأ الموقور
أم لديك العهد الوثيق من الأيـ أم بل أنت جاهل مغرور

فقال : لو تمنيت أن أقول شعراً ما تمنيت إلا هذه أو مثل هذه^(٢)، فهو هنا يقرر أن الشعور الذي يجده في البيتين هو شعوره الذي كان يتمنى أن ينقله بنفس الطريقة أو بمتلها. ولكن ينبغي أن نعلم أن هذا الرضاء لا يحمل أى حكم جمالى بالمعنى الدقيق، لأن «هذا التقرير يختلف تماماً عن مسألة ما إذا كان الشعور في صورته الموضوعية ممتعاً، وما إذا كان الموضوع، من ثم، جميلاً أو لم يكن^(٣)».

والصورة الثالثة هي صورة «الاتحاد الفني». وإذا كنا رأينا في الصورتين السابقتين تمييزاً بين الذات والموضوع فكانت الذات شيئاً غير الموضوع فإنه في الاتحاد الفني تقنى الذات في الموضوع أو يقنى الموضوع في الذات بحيث يصبحان شيئاً واحداً. وقد سبق أن عرضنا مفهوم الاتحاد الفني. وعند ابن قتيبة نقراً حكماً نقدياً يصور لنا مفهوم الاتحاد الفني في بساطة واختصار.. فيخيل للإنسان أن صاحبه كان يتمثل نظرية الاتحاد الفني تمثلاً صادقاً. وهذا الحكم هو : «أشعر الناس من أنت في شعره حتى تفرغ منه»^(٤). ولم يخف ابن قتيبة إعجابه بهذا المفهوم حين صدر هذه العبارة بقوله : «ولله در

(١) طه إبراهيم : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ١٣ - ١٤.

(٢) ابن سلام : طبقات الشعراء، ص ٣١، ٣٢. وراجع دلالة مثل هذا الحكم عند ديكس Ducasse في

ص ٣١٦ من كتاب كاريت Philosophies of Beauty : Carrit

(٣) Ducasse : quoted by Carrit; Ibid., P.316.

(٤) ابن قتيبة : الشعر والشعراء، ص ٢٠.

القائل». فأشعر الناس من جعلك تعيش في شعره فتكون أنت هذا الشعر، وصلة الحكم على هذا النحو بالقيمة الجمالية شأنها شأن الصورة السابقة.

ثم تأتي الصورة الرابعة، وهي الصورة التي يجسم فيها المتلقى الموضوع في شخصيات حية، وتكون لهذه الشخصيات إشعاعات خاصة بمثابة الحكم الذي يريد أن يحكم به المتلقى على الموضوع. وقد كان ابن الأثير صريحاً وواضحاً أيضاً حين صور هذا المفهوم بقوله: «واعلم أن الألفاظ تجري من السمع مجرى الأشخاص من البشر؛ فالألفاظ الجزلة تتخيل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار، والألفاظ الرقيقة تتخيل كأشخاص نوى دماثة ولين أخلاق ولطافة مزاج. ولهذا ترى ألفاظ أبي تمام كأنها رجال قد ركبوا خيولهم واستلأموا سلاحهم وتأهبوا للطراد، وترى ألفاظ البحتري كأنها نساء حسان عليهن غلائل مصبغات وقد تحلين بأصناف الحلى^(١). ومن هذا يريد ابن الأثير أن يجعل بعض الألفاظ أحسن من بعض. ويتضح ذلك من تفريقه بينها على أساس الأشخاص الذين يتجسمون فيها، كما يتضح من حملته على الذين لم يفرقوا بينها وقالوا إنها حسنة كلها حين يقول:

«وقد رأيت جماعة من الجهال إذا قيل لأحدهم إن هذه اللفظة حسنة وهذه قبيحة أنكر ذلك وقال كل الألفاظ حسن، والواضع لم يضع إلا حسناً، ومن يبلغ جهله إلى أن لا يفرق بين لفظة الغصن ولفظة العسلوج، وبين لفظة المدامة ولفظة الأسفنت .. وما مثله في هذا المقام إلا كمن يسوى بين صورة زنجية سوداء مظلمة السواد، وشوواء الخلق، ذات عين حمرة، وشفة غليظة كأنها كلوة، وشعر قشط كأنه زبيبة، وبين صورة رومية بيضاء مشربة بحمرة، ذات خد أسيل، وطرف كحيل، ومبسم كأنما نظم من أقاح، وطرة كأنها ليل على صباح، فإذا كان بإنسان من سقم الفكر أن يسوى بين هذه الصورة وهذه فلا يبعد أن يكون به من سقم الفكر أن يسوى بين هذه الألفاظ وهذه . ولا فرق بين النظر والسمع في هذا المقام، فإن هذا حاسة وهذا حاسة، وقياس حاسة على حاسة مناسب، فإن عاند معاند في هذا وقال: أغراض الناس مختلفة فيما يختارونه من هذه الأشياء، وقد يعشق الإنسان صورة الزنجية التي ذممتها ويفضلها على صورة الرومية التي وصفتها، قلت في الجواب: نحن لا نحكم على الشاذ النادر، والخارج عن الاعتدال، بل نحكم على الكثير الغالب^(٢). فكما أن للأشخاص وقعاً بذاته في النفس فكذلك الألفاظ، لأنها تشبه الأشخاص تماماً.

(١) ابن الأثير، المثل السائر ص ١

(٢) ابن الأثير: نفسه، ص ٩٠

والحق إن التشخيص عملية نفسية صرف، فتحن الذين تتمثل في اللفظ المهابة أو الدماعة، وإلا فهي بعيدة كل البعد عن هذه أو تلك. ونسوق هنا حادثة طريفة جرت بين الرشيد والمفضل الضبي تكشف لنا عن ذلك اللون من النقد القائم على أساس من التشخيص النفسى: فابن قتيبة يروى لنا أن الرشيد قال للمفضل الضبي : «اذكر لى بيتا جيد المعنى يحتاج إلى مقارعة الفكر فى استخراج خبيئه ثم دعنى وإياه. فقال له المفضل : أتعرف بيتا أوله أعرابى فى شملته هاب من نومته، كأنما صدر عن ركب جرى فى أجفانهم الوسن، فركد يستفزهم بعنجهية البدو وتعجرف الشدو، وآخره مدنى رقيق قد غذى بماء العقيق؟ قال: لا أعرفه. قال هو بيت جميل بن معمر:

الا أيها الركب النيام الا هبوا

ثم أدركته رقة المشوق فقال :

أسائلكم هل يقتل الرجل الحب؟

قال: صدقت ، فهل تعرف أنت الآن بيتاً أوله أكثم بن صيفى فى أصالة الرأى ونبل العظة، وآخره أبقراط فى معرفته بالداء والنواء؟ قال المفضل : قد هوت على ، فليت شعرى بأى مهر تفتقر عروس هذا الخمر؟ قال: بأصفائك وإنصائك، وهو قول الحسن بن هانى:

دع عنك لومى فإن اللوم إغراء وداونى بالتى كانت هى الداء ^(١)

فالرشيد يتمثل له فى الشطر الأول من هذا البيت أكثم بن صيفى، وفى الشطر الثانى أبقراط، وهو من خلال هذا التمثيل يحكم على البيت. فالحكم هنا مرتبط بعملية التشخيص التى قام بها الرشيد، وقام بها قبله المفضل.

وطبيعى أنه ليس فى البيت شئ من أكثم أو أبقراط، وإنما هذا ما تمثّل للرشيد بالذات. وحين يوافق المفضل فإنه فى هذه الحالة يكون قد أذعن لإثارة الرشيد، فتمثّل فى البيت شخصيتى أكثم وأبقراط ولكن من خلال شخصية الرشيد نفسه. ومعنى هذا أن التشخيص عملية ذاتية صرف. والحكم الذى يرد من خلال التشخيص حكم خاص بصاحبه أولاً، ثم هو قد يكسب أنصاراً آخرين عندما ينجح فى أن يثير فيهم إثارة مماثلة.

(١) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ص ١٣ ، ١٤ .

والصورة الأخيرة من صور الأحكام القائمة على أساس نفسى هي الصورة التى يكون فيها الحكم نتيجة إثارة فسيولوجية أو جنسية وهذا الحكم يوجهه ما فى العمل الأدبى من إثارة حسية وجنسية تنجح اللغة عادة فى إعطائها كائننا فى العمل الأدبى نمارس حياة حسية تتمثلها فى الألفاظ، وفى إشعاعات الألفاظ، وفى الدلالات الرمزية للألفاظ. ومن ثم لا تملك إلا أن تصف هذه الألفاظ بأوصاف حسية لعبت فيها الحواس من قبل دوراً ملموساً وألفاظ (العذوبة، الجزالة، السهولة، الرصانة، السلاسة، النصاعة، الرونق، الطلوة) التى يستخدمها العسكري^(١) فى وصف الكلام كلها ترجع إلى خبرة حسية.

وكذلك الألفاظ التى يستخدمها ابن الأثير^(٢) (حلو، حادة، طنانة، رنانة، غثة، باردة) هى من هذا النوع الذى يصور لنا خبرة حسية. وترتبط هذه الخبرة بحالة نفسية خاصة تجعل لهذه الألفاظ مفهوماً نفسياً. «والنفس تقبل اللطيف وتنبو عن الغليظ، وتقلق من الجاسى البشع، وجميع جوارح البدن وحواسه تسكن إلى ما يوافقها وتنفر عما يضاده ويخالفه. والعين تألف الحسن وتقذى بالقبيح، والأنف يرتاح للطيب وينفر للمنتن، والفم يلتذ بالحلو ويمج المر؛ والسمع يتشوف للصواب الرابع وينزوى عن الجهير الهائل واليد تنعم باللين وتتأذى بالخشن»^(٣). فنحن نتمثل فى الألفاظ صوراً حسية سبق أن رطينا عنها أو نفرنا منها، وهذه الصور تتقاسمها الحواس جميعاً كما بين العسكري.

ومن صور الأحكام التى تمثل لنا هذا النوع ما يروى من أن أبا عمرو بن العلاء وصف شعر ذى الرمة بأنه «أبعار ظباء، لها مشم فى أول شمها، ثم تعود إلى أرواح اليعر»^(٤) «كأن أبا عمرو يتنوق شعر ذى الرمة بأنفه فهو يجد له رائحة طيبة عند أول شمة ثم ما تلبث الرائحة أن تتبدد. وطبيعى أن أبا عمرو يريد من خلال هذه الصورة أن يحكم على شعر ذى الرمة بأن له جمالا يروع عند أول وهلة ثم ما يلبث الجمال أن يتبدد أمام المدقق، ولكنه لم يصدر هذا الحكم إلا بعد تجربة حسية عرف فيها أثر رائحة أبعار الظباء فى حاسة الشم. فهو يربط بين تجربة حسية قديمة وشعر ذى الرمة، فيحكم عليه من خلال هذه التجربة التى تمثلت له كذلك فى هذا الشعر. ولا شك أن التجربة الحسية فى ذاتها ليست خاصة بأبى عمرو، فكل إنسان يتمتع بحاسة شميمة سليمة يجد لأبعار الظباء رائحة طيبة عند أول شمها.

(١) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ٤١

(٢) ابن الأثير المثل السائر ص ١١٦

(٣) العسكري: الصناعتين، ص ٤١

(٤) المرزبانى: الموشح، ص ٣٦٢

ولكن المشكلة هنا هي أنه ليس كل إنسان يتمثل في شعر ذى الرمة أبعاد الظباء كما صنع أبو عمرو. قد يتأثر البعض بحكمه فيتمثلونها فيه، ولكن يظل الآخرون يجدون في شعره شيئاً آخر. وإذن فالحكم الصادر على أساس من تمثّل لصور مثيرة حسياً في العمل الفنى حكم شخصى لأن هذه الصورة لا تتمثل عادة لكل إنسان. وهو - بعد - حكم ما يزال بعيداً عن مسألة ما إذا كان العمل الفنى فى ذاته فيه عناصر جمالية أم لا.

وهكذا تتضح لنا فى النقد العربى صور من الأحكام القائمة على أساس نفسى، فأحياناً يربط الناقد بين شيئين خارجيين من خلال نفسه، وأحياناً يجد العمل الأدبى مصوراً ما بنفسه، وفى بعض الحالات يتمثل نفسه متحدة بالشئ الخارجى، وفى حالات أخرى يتمثل فى الأشياء أشخاصاً لهم صفات خاصة معروفة. ثم هو قد يحكم بحسب الإثارات الحسية التى تثيرها فيه الألفاظ فى العمل الأدبى أو العمل الأدبى كله. والحكم فى كل هذه الحالات لا يصور جمالاً موضوعياً، أو لا يتحدث عن الجمال على الإطلاق، وإنما يصور لنا علاقة العمل الأدبى بمتلقيه الفرد، وهو دائماً يصدر نتيجة لاعتبارات خاصة بهذا الفرد، فى حين رأينا الأساس الاجتماعى يهتم بالاعتبارات الخاصة بالمجتمع.

هذه هى الأسس الجمالية بالمعنى العام كما تتمثل فى النقد العربى. وهى أسس تتضح فيها بصفة عامة ذاتية الأحكام ونسبيتها، وهذه الأحكام ليست كثيرة فى النقد العربى الذى كان يبحث عن الجمال عادة فى الصورة الأولى من العمل الأدبى لا يتعدها، وهو إذا تعدها - كما هو الشأن فى أساس المنفعة والاساس الأخلاقى - لم يحفل كثيراً بما وراءها ولم يقف عنده، بل ربما وقف عنده ليثبت فقط أن العناية بهذا الـ «ما وراء» تجنى عادة على جمال الصورة الأولى، ومن ثم كان النقد الموجه إلى الصورة الأولى، أى النقد الجمالى الصرف، يتمتع بعناية فائقة. فلنمض الآن إليه.

— ٢ —

ومالنا من سبيل إلى الحديث عند النقد الجمالى حتى نقف مرة أخرى عند مفهوم الصنعة الذى كان سائداً فى الأدب العربى لتتبين ما كان له من أثر فى توجيه النقد فى أغلبه هذه الوجهة. وإذا كنا قد انتهينا فى بحث الأساس الجمالى البحث إلى أنه يعتبر أن عناصر

الجمال، وأن كشفها يحدث متعة في ذاته، فإننا سنجد هذا المفهوم سائداً وواضحاً عند نقاد العرب ، وهم يتخلون منه البداية لدراساتهم. فإذا كنا قد رأينا هريارت يحمل على استخدام الألفاظ العامة في وصف الجميل من حيث هي تجمع إلى الذاتية خطأ التجريد، ويدعو إلى البحث عن كل عنصر من العناصر المكونة للجميل، فكذلك الشأن عند الجرجاني ، يبدأ من نفس البداية ، وهي أن الجمال يتحقق في الشيء الجميل. ويقول : «لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً ، وأن تصفها وصفاً مجملاً ، وتقول فيها قولاً مرسلًا ، بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعدّها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً فشيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصانع الحاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع، وكل أجرة من الأجر الذي في البناء البديع. وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر، وطلبتها هذا الطلب، احتجت إلى صبر على التأمل، ومواظبة على التدبر»^(١). فيدعو عبدالقاهر الجرجاني كذلك إلى ضرورة الوقوف عند عناصر الجمال في الجميل ووضع اليد عليها.

وحين نضع أيدينا على هذه العناصر فنحسها فإننا نرفض عنها أو نرفضها بحسب موقفها من العقل، فبحسب التوافق الطبيعي بين الطبيعة الخارجية ونظام عقولنا - كما رأينا - يكون الرضا أو الرفض. هذه العناصر المكونة للجميل، والتي يمكن أن نضع أيدينا عليها، تتبع إذن القوانين الطبيعية المشتركة بين الطبيعة وعقولنا. وقد تمثل هذا الفهم عند ابن طباطبا حيث يقول: «... وعيار الشعر أن يورد على الفهم الثاقب فما قبله واصطفاه فهو واف، وما مجه ونفاه فهو ناقص. والعلة في قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للقبیح منه ، واهتزازه لما يقبله وتكرهه لما ينفيه، أن كل حاسة من حواس البدن إنما تقبل ما يتصل بها مما طبعته له إذا كان وروده عليها وروداً لطيفاً باعتدال لا جور فيه، وبموافقة لامصادة معها. فالعين تألف المرأى الحسن وتقضى بالمرأى القبيح الكريه، والأنف يقبل المشم الطيب ويأذى بالمنتن الخبيث، والفهم يلتذ بالمذاق الطو ويمج البشع والمر، والأذن تتشوف للصوت الخفيض الساكن، وتتأذى بالجهير الهائل، واليد تنعم باللمس اللين الناعم وتتأذى بالخشن المؤذى. والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق، والجائر

(١) الجرجاني: دلائل الإعجاز من ٢٠ - ٢١.

المعروف المألوف ويتشوف إليه وينجلي له، ويستوحش من الكلام الجائر الخطأ الباطل، والمحال المجهول النكر، وينفر منه ويصدأ له. فإذا كان الكلام الوارد على الفهم منظوماً مصفى من كدر العي، مقوماً من أود الخطأ واللحن، سالماً من جور التأليف، موزوناً بميزان الصواب لفظاً ومعنى وتركيباً، اتسعت طرقه واطقت موالجه، فقبله الفهم وارتاح له وأنس به. وإذا ورد عليه على ضد هذه الصفة، وكان باطلاً محالاً مجهولاً انسدت طرقه، ونفاه واستوحش عند حسه به، وصدى له وتأذى به كتأذى سائر الحواس بما يخالفها على ما شرحناه^(١).

وهنا نجد أن الحواس هي الوسيلة إلى هذا الفهم وإدراك عناصر الجمال في الجميل. وقد سبق أن رأينا أن الحواس أيضاً هي الوسيلة للحكم على جمال الجميل في الصورة الفسيولوجية من الأساس النفسي، فهل الأساس الجمالي هنا هو نفس الصورة الفسيولوجية أو الحسية من الأساس النفسي؟ الواقع أنهما مختلفان، والفارق بينهما جوهري، لأن الأساس الحسى هناك يفسر من خلال المشاعر الوجدانية. فعندما يقال هذه الألفاظ باردة فإن البرودة تحس حقاً وترتجف لها النفس، وعندما نقول: هذا الكلام تفوح منه رائحة عطرة فإن الرائحة العطرية إدراك حسى يحمل إثارة وجدانية. وليست البرودة أو الرائحة العطرية أجزاء أو عناصر تتمثل في الكلام، وإنما هي تتمثل أولاً وأبداً كل شيء في نفوسنا. أما الأساس الحسى هنا فهو وإن اعتمد على الحواس فإنه يرجع آخر الأمر إلى العقل، فما تدركه الحواس لا يفسر بانفعال نفسى ولكنه يفسر في العقل، والعقل يحكم عليه بالصحة أو الخطأ، أو يرضى عنه أو يرفضه، بمقدار ما يتمثل فيه للقوانين الطبيعية المتوافقة في الخارج وفي العقل، فالأساس الحسى النفسى يضع في الأشياء مشاعر من خلال المدركات الحسية، والأساس الحسى العقلى - إذا صح التعبير - يكشف في الأشياء قوانين تتفق معه من خلال هذه المدركات الحسية. هذا يعتمد على الإثارات الوجدانية وذاك يكشف عن القوانين الطبيعية. ولذلك نجد أن الشعراء الذين اهتموا بالمعنى، وكذلك النقاد، كانوا بدورهم يقدرون التشبيهات والاستعارات بمقدار ما يتضح فيها من شبه بالأشياء الطبيعية. وعلى هذا فالبيت الآتى لابن المعتز في هلال: وانتظر إليه كزورق من قضة... كان يعد قمة في التشبيهات التامة، وإن كان لا يدل على إحساس صادق بالهلال، ولا يمكن أن

(١) ابن طباطبا: عيار الشعر، ورقة ٦

يكون الزورق الفضى سوى نتيجة لعملية عقلية بحتة^(١)، فكل عنصر من عناصر هذا الشكل يتساوى مع ما يوازيه من ذاك، ولكن هل يثير الهلال فى النفس نفس الشعور الذى يثيره الزورق الفضى المحمل بالعنبر؟ كل شخص له خبرة نفسية يستطيع أن يجيب بالسلب، ومن ثم يكون التشبيه فاشلاً، لأن ما يثيره المشبه لا يثيره المشبه به. وهكذا يكون التشبيه فى حالة ناجحاً، ويكون هو نفسه من وجهة أخرى فاشلاً. ونحن وإن كنا قد اعتمدنا فى الحالتين على حواسنا نفس الاعتماد إلا أننا فى الحالة الأولى تلقينا الإدراك الحسى فى العقل، وفى الحالة الثانية تلقيناه فى الوجدان. والعقل يستكشف - كما قلنا - والوجدان يقرئ ويعطى. فإذا كان الاتجاه السائد إلى أن الجمال فى الأشياء ونحن نستكشفه - كما قال الجرجاني فيما أشرنا إليه وشيكا - فإن الطبيعى أن ينصرف اهتمامهم إلى الموطن الذى يمكن أن تنضبط فيه العناصر الموضوعية للشئ الجميل، وهو الصورة الأولى. وفى التشبيه الماخى لابن المعتز لم يتجاوز الناقد الصورة الأولى للزورق المحمل بالعنبر إلى الإثارة الوجدانية (أو الصورة الثانية) التى يثيرها هذا الزورق. وكذلك الأمر مع الهلال، ولكنه اكتفى بأن يلمس عناصر الصورة الأولى هنا وعناصرها هناك، ويطابق بينها فيجدها تتطابق - عقلياً - تطابقاً تاماً، فيحكم بنجاح التشبيه. وهكذا يتحدد الجمال عندهم فى هذه الصورة الأولى حتى عندما يتكلمون فى المعانى، لأن حديثهم فى المعانى هنا لا يتجاوز العنصر المكانى من الصورة الأولى كما سبق أن رأينا.

وعلى هذا النحو يأخذ مفهوم الصنعة فى النمو. لأن المعانى الشعرية لم تعد شيئاً يستكشف فيه جمال، وإنما الجمال يتمثل فى الصورة التى توضع فيها هذه المعانى. فهذه المعانى كلها معروضة للشاعر، وله أن يتكلم منها فى ما أحب وأثر، من غير أن يخطر عليه معنى يروم الكلام فيه؛ إذ كانت المعانى للشعر بمنزلة المادة الموضوعية والشعر فيها كالصورة، كما يوجد فى كل صناعة من أنه لابد فيها من شئ موضوع يقبل تأثير الصور منها، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة^(٢).

وقد اندفع النقاد يصورون الاهتمام بالصورة حيث يتمثل الجمال تحت قضية «اللفظ والمعنى». فبعض العلماء يذهب إلى أن «المعنى» موجودة فى طباع الناس، يستوى الجاهل

(١) Eikot A.; Arabic Copncetion of Poetry..., p.1137

(٢) مقدمة: نقد الشعر، ص ١٢.

فيها والحاذاق، ولكن العمل على جودة الألفاظ وحسن السبك وصحة التأليف. ألا ترى لو أن رجلاً أراد في المدح تشبيهه رجل لما أخطأ أن يشبّهه في الجود بالغيث والبحر، وفي الإقدام بالأسد، وفي المضاء بالسيف، وفي العزم بالسيل، وفي الحسن بالشمس. فإن لم يحسن تركيب هذه المعاني في أحسن حلالها.. لم يكن للمعنى قدر... وبعضهم - وأظنه ابن وكيع - مثل المعنى بالصورة واللفظ بالكسوة. فإن لم تقابل الصور الحسناء بما يشاكلها ويليق بها من اللباس فقد بخست حقها وتضاءلت في عين مبصرها^(١).

ومعنى هذا أن مهارة الشاعر لا تظهر في المعاني التي يهدف إليها ولكن في الصورة التي تخرج منها هذه المعاني. وفي هذه الصورة تتركز خصائص الصنعة، ومهارة الشاعر تتحدد بمدى معرفته بهذه العناصر وقدرته على تحقيقها.

أما المعاني فهي «مشتركة بين العقلاء، فربما وقع المعنى الجيد للسوقي والنبطي والزنجي. وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ ووصفها وتأليفها ونظمها^(٢)». ومن ثم أنذر بعض الأدباء الناس حسن الألفاظ^(٣). «ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الراقية ما عملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من اللفظ يقوم مقام الجيد منها في الإفهام» وإنما يدل على حسن الكلام وإحكام صنعته ورونق ألفاظه وجودة مطالعه وحسن مقاطعه وبديع مباديه وغريب مبانيه فضل قايله وفهم منشئه.. وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ بكون المعاني...»^(٤).

إن المادة قد تكون واحدة، ولكن اختلاف الصور التي تعرض فيها هي التي تعطيها قيمة جمالية مختلفة. الحجر الواحد كما قال أفلاطون في محاورته يقبل صوراً مختلفة، وهو في بعض هذه الصور أجمل منه في بعضها الآخر.

أما وإن الحجر لم يتغير نوعه فإن هذا الاختلاف والتفاوت إنما يرجع إلى اختلاف الصور التي وضع فيها وتفاوتها. «ومعلوم أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشئ الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كاللفة والذهب

(١) ابن رشيق: العمد، ج١، ص ٨٢.

(٢) العسكري: الصناعتين، ١٤٩.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١، ص ٣٥٣.

(٤) العسكري: الصناعتين ص ٤٢.

يصاغ منهما خاتم أو سوار. فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصور، أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة - كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان اللفظ والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه. وكما أنا لو فضلنا خاتماً على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود، أو فضته أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم - كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام»^(١).

وهكذا تكاد حجج عبدالقاهر هنا تكون مقنعة، بل إننا لنلمح في كلامه صورة صادقة متمثلة للفهم الجمالي الصرف، وذلك حين يفرق بين نوعين من الحكم: النوع الأول عندما نحكم بين خاتمين فنفضل أحدهما على الآخر لأن فضته من نوع أجود، وكذلك عندما نحكم على بيتين فنفضل أحدهما على الآخر من أجل معناه. والنوع الثاني عندما نحكم على الخاتمين والبيتين من حيث الصنعة التي تتمثل في الصورة التي وضعت فيها الفضة أو وضع فيها المعنى. فالحكم الأول عنده ليس حكماً جمالياً في شيء لأننا لم ندخل في اعتبارنا الصورة التي تجعل من المادة نوعاً بذاته له مفهوم خاص. فالصورة هي التي تجعل هذه الفضة خاتماً أو غير خاتم، وهي نفسها التي تجعل المعنى شعراً أو غير شعر.

فإذا فاضلنا بين الخاتمين من حيث هما خاتمان، وبين البيتين من حيث هما بيتان من الشعر، فإننا في هذه الحالة نفاضل بين صورة وصورة، وعندئذ يكون حكمنا جمالياً بالمعنى الصحيح. فالحكم الجمالي هو الذي يقف عند الصورة الأولى، ويفاضل الأشياء بحسبها.

ويترتب على هذا الفهم أن المادة في ذاتها قد تكون جيدة، فإذا وضعت في صورة قبيحة ذهبت جودتها. وكذلك قد تكون هذه المادة عادية، فإذا عرضت في صورة جميلة بدت رائعة معجبة، «وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي أبرز فيه، وكم معرض حسن قد ابتذل على معنى قبيح ألبسه»^(٢). ويصور لنا هذا المفهوم ابن الأثير حيث يقول: «إذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسنوها ورققوا حواشيها وصقلوا أطرافها فلا تظن أن العناية إذ ذاك إنما هي بالفاظ فقط بل هي خدمة منهم للمعاني. ونظير ذلك إبراز صورة

(١) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ١٩٦ - ١٩٧

(٢) ابن طياتبا: عيار الشعر، ورقة ٣ - ٤

الحسنة في الحل الموشية والأثواب المحبرة، فإننا نجد من المعاني الفاخرة ما يشوه من حسنه بذادة لفظه وسوء العبارة عنه»^(١) ويقول أبو هلال: «... إن الكلام إذا كان لفظه حلواً عذباً. وسلساً سهلاً، ومعناه وسطاً، دخل في جملة الجيد وجرى مع الرايع النادر، كقول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حدب المهاري رحالتنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائج
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح
وليس في هذه الألفاظ معنى، وهي رايقة معجبة»،^(٢)

ويترتب عليه أيضاً «أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفاً حسناً ثم يذمه بعد ذلك ذماً حسناً بيناً غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم، بل ذلك، يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها»^(٣)

الصورة إذن هي ميدان العمل الذي تظهر فيه مقدرة الشاعر، ويبرز تمكنه من الصنعة. والشعر في ذلك يشبه سائر الفنون أو الصناعات. قطعة الأثاث أنيقة بما فيها من صنعة تتمثل في الصورة، وليست أنيقة بما هي قطعة من الخشب، لأن الخشب وحده لا يعطى شيئاً، والصورة هي التي تجعله يعطى كل شيء، فإذا كانت النجارة صناعة لها أصولها وثقافتها اللازمة لكل من يريد أن يخرج من الخشب صوراً رائعة جميلة، فكذلك «الشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات»^(٤) فإذا لم يكن الإنسان يستطيع أن يعرف الدينار الزائف بلون أو مس أو طراز أو حس أو صفة، ويعرفه الناقد عند المعاينة، فكذلك الأمر في الشعر، لا يستطيع كل إنسان أن يعرف الجيد من الردي حتى يكون عارفاً بدقائق هذه الصنعة متى تجمل ومتى تكون رديئة، أو بعبارة أخرى فإن المعرفة بالشعر هي معرفة بدقائق الصنعة. وليست هذه المعرفة مبتذلة لكل الناس، «وإنما يعرف الشعر من دفع إلى مضايقه»^(٥) كما يقول البحتري وقيله أبو نواس. ولم يكن البحتري

(١) ابن الأثير: المثل السائر ص ٢١٢

(٢) العسكري: الصناعتين ص ٤٢.

(٣) قدامة: نقد الشعر، ص ١٣ - ١٤ وقراءة المقدمة الدينارية من مقامات الحريري تؤكد لنا هذا المعنى.

(٤) ابن سلام. طبقات الشعراء، ص ٢

(٥) الصاحب بن عباد: الكشف عن مساوئ المتنبي، ط القدس، ص ٥

وأبو نواس وحدهما اللذين قررا هذه الحقيقة، بل هي حقيقة قررها كثير من النقاد، لأن الأساس الذى قامت عليه أساس عام، وهو أن الشعر صناعة.

وكثيراً ما يشبهون الصناعة الكلامية بصناعة النسيج. فالشعر عندهم «كلام منسوج»، ولفظ منظوم، وأحسنه ما تلاءم نسجه ولم يستخف، وحسن لفظه ولم يهجن»^(١) وليس هذا التشبيه من عمل المحدثين؛ لأن الصناعة قديمة فى الشعر العربى، تمتد حتى العصر الجاهلى. ولذلك فنحن نستطيع أن نرد هذا التشبيه إلى ذلك العصر. ويؤيد ذلك ما يرويه ابن سلام من أن المهلهل الشاعر كان يسمى عدياً، «وإنما سمي مهلهلاً لهلهة شعره كهلهة الثوب، وهو اضطرابه واختلافه، من ذلك قول النابغة:

أتاك بقول لهلهل النسج كاذب»^(٢).

ولكن كيف كان ينسج الشعراء كلامهم شعراً؟ والجواب عن هذا السؤال من صميم تصور النقد العربى سيعطينا الفرصة لمعرفة أساس كثير من الصور التى سنصادفها فى أثناء تبين العناصر الموضوعية فى الشعر الجميل.

وينقل إلينا العسكرى فى الإجابة عن هذا السؤال خبراً يوجز فيه الجواب إيجازاً فيقول: «وأخبرنى أبو أحمد قال: كنت أنا وجماعة من أحداث بغداد ممن يتعاطى الأدب نختلف إلى مدرس نتعلم منه الشعر، فقال لنا يوماً: إذا وضعت الكلمة مع لفظها كنتم شعراء»^(٣). وهذا الإيجاز لا يجعلنا نعرف الخطوات التى تتم فيها عملية النسيج، فاللفظة توضع بجانب لفظها. ثم ماذا؟. ولكن هذا النص على إيجازه يدلنا على أن هذه المبادئ الفنية كانت دروساً تلقن فى المدارس الأدبية، وهى بذلك تمثل المبادئ العامة التى يأخذ بها أغلبية المتأدبين.

وكلنا نذكر حديث بشر بن المعتمر^(٤) فى نصائحه التى يقدمها إلى كل من يريد تعاطى الشعر، ولكنها نصائح أقرب منها إلى أن تكون تحليلاً للعملية الشعرية، لم أجد -

(١) أبو هلال العسكرى : الصناعتين، ص ٤٢.

(٢) ابن سلام: طبقات الشعراء، ص ١٣.

(٣) العسكرى: الصناعتين، ص ١٠٧.

(٤) راجع ذلك الحديث فى البيان والتبيين للجاحظ، ط السندوبى، ج ١ ص ١٥٩ وما بعدها.

فيما قرأت من النقد العربي - من وصف هذه العملية وصفا مفصلا كابن طباطبا. ومهما يكن في تصويره من عيب فإنه التصور الذي يتفق ومفهوم الصنعة السائد في الأدب العربي يقول ابن طباطبا: «إذا أراد الشاعر بناء قصيدة فحضر المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي سلس له القول عليه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه ابتداءً وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر، وترتيب لفنون القول فيه، بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه على تفاوت ما بينه وبين ما قبله. فإذا كملت له المعاني وكثرت الأبيات وفق بينها بأبيات تكون نظاماً لها، وسلكا جامعاً لما تشتت منها، ثم يتأمل ما قد أداه إليه طبعه ونتجته فكرته، فيستقصى انتقاده ويرم ما وهى منه، ويبدل بكل لفظة مستكرهه لفظة سهلة نقية، وإذا اتفق له قافية شغلها في معنى من المعاني واتفق له معنى آخر مضاد للمعنى الأول، وكانت تلك القافية أوقع في المعنى الثاني منها في المعنى الأول نقلها إلى المعنى المختار الذي هو أحسن، وأبطل ذلك البيت أو نقص بعضه وطلب لمعناه قافية تشاكله، ويكون كالنساج الحاذق الذي يفوف وشيه بأحسن التفويف ويسديه.. ولا يهلل شيئاً منه فيشينه، وكالناقش الدقيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه، ويشبع كل صبغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان، وكناظم الجواهر الذي يؤلف بين النفيس منها والثمين الراق، ولا يشين عقوده بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها. وكذلك الشاعر، إذا أسس شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدوي الفصيح لم يخلط به الحضري المولد، وإذا أتى بلفظة غريبة أتبعها أخواتها..»^(١)

ونستخلص من هذا الفهم أن:

(أ) - الفكرة تكون نثراً أولاً ثم تترجم شعراً.

(ب) في ترجمتها شعراً تتحول الصورة النثرية إلى صورة شعرية.

(ج) يصنع كل بيت على حدة، مستقلاً بأحد المعاني، ثم يترك جانباً حتى يفرغ الشاعر من نقل كل المعاني.

(د) لا تكون هذه الأبيات متصلة حتماً، فيصل الشاعر بينها بأبيات أخرى تشد بعضها إلى بعض.

(١) ابن طباطبا: عيار الشعر، ورقة ٢٣

(هـ) إذا اتضح للشاعر بعد ذلك جانب ضعيف فإنه يرمه، ويبدل بالفاظ ألفاظاً أوقع.

(و) قد يأخذ قافية أحد الأبيات ليضعها لبيت آخر وإن كان معناه ضد معنى البيت الذى كانت فيه أولاً، إذا وجد أن موقعها فى البيت الثانى أحسن، ثم يبحث للبيت الأول عن قافية.

هكذا كانت تفهم صناعة الشعر. وهو فهم - كما رأينا - يقوم على العناية بالشكل دون المحتوى، وبهذا الشكل يكون التفاضل. ولعمل الشكل الجميل طريقة خاصة هى التى وصفها ابن طباطبا. ويكفيها فى هذه الطريقة لحم الأبيات المفردة بعضها ببعض ونزع قوافى بعض الأبيات وتأليف أبيات لها تركب عليها، حتى نعرف إلى أى مدى كانت عناية الشاعر بصناعة الشكل.

ولا نريد أن تطيل الوقوف هنا عند هذا الفهم للشعر لأننا سنعود إليه فى المقارنة، ولكن ينبغى أن نتذكر هنا أن هربارت قد جعل الاهتمام بالمعبر عنه رومنتيكية وليس إستطبيقية، فى حين أن الاهتمام بجمال التعبير نزعة كلاسيكية إستطبيقية. وأمام هذا الاهتمام بالصورة الأولى فى النقد العربى نستطيع أن نطلق عليه أنه نقد كلاسيكى إستطيقى بالمعنى السابق. وإمعان العرب فى إعطاء هذه الصورة لا يترك مجالاً للتردد فى وصف نزعتهم هذا الوصف. ويعطينا ابن رشيق أوضح صورة لهذا الإمعان حين يقول: «واسننا ندفع أن البيت إذا وقع مطبوعاً فى غاية الجودة، ثم وقع فى معناه بيت مصنوع فى نهاية الحسن، ولم تؤثر فيه الكلفة، ولا ظهر عليه التعمل، كان المصنوع أفضلهما»^(١).

والنتيجة أن الجمال عند العرب يتحقق فى الشئ. وفى العمل الأدبى يقوم الشاعر بعمل صورة للمعنى تتحقق فيها عناصر الجمال. والصورة المصنوعة أفضل من الصورة الطبيعية، على أساس أن الجمال فى الصنعة كامل، فى حين أنه فى العمل الطبيعى لا يكون كاملاً - تبعاً لما سبق أن ورد فى حديث ابن حيان.

وتحقق عناصر الجمال فى العمل المصنوع أمر يحكم فيه العقل، والحواس هى التى تتخذ معبراً تنتقل عليه لكى تتمثل للعقل. ويتوقف هذا الحكم بالجمال أو القبح على مدى ما

(١) ابن رشيق: العمدة، ج ١ ص ٨٥.

فى هذه العناصر من توافق مع الصورة الكاملة للقوانين الطبيعية كما تتمثل فى الخارج وفى العقل. وقد حاول النقاد العرب أن يحددوا بعض هذه العناصر الجمالية. وإذا كنا قد رأينا من قبل أن العنصرين المشتركين فى كل الفنون هما الإيقاع والعلاقات، فإننا سنصنف فيما يلى هذه العناصر تحت هذين المفهومين الكبيرين.

(أ) الإيقاع:

وقد سبق أن رأينا القوانين التى تتمثل فى الإيقاع من حيث إنه خاصية أساسية مشتركة فى كل الفنون. والواقع أنه ربما كان من السهل دراسة الإيقاع فى الموسيقى وكشف هذه القوانين بسهولة فيها، لأنها فن زمانى تتضح فيه الصورة الأولى ولا تختلط بشئ، وكذلك الشأن فى التصوير، حيث يمكن تمثل هذه القوانين فى توزيع المساحات والأضواء والظلال.

أما فى الفن القولى فإن استكشاف هذه القوانين أمر من الصعوبة بمكان، لأن الصورة الأولى هنا زمانية مكانية فى وقت معا - كما سبق أن رأينا. ولذلك كان من الطبيعى أن نبحث عن هذه القوانين كما يمكن أن تتمثل فى الصورة الصوتية، وكما يمكن أن تتمثل فى الصورة المكانية.

وقد سبق أن رأينا أن النظام والتغير والتساوى والتوازى والتلازم والتكرار هى القوانين التى تتمثل فى الإيقاع، وهى جميعا تعمل فى وقت واحد. والحق أن النقاد والبلاغيين العرب قد بذلوا جهداً كبيراً فى الكشف عن هذه القوانين كما تتمثل فى الفن القولى. وقد أجملها قدامة بن جعفر حين قال: «وأحسن البلاغة الترصيع والسجع واتساق البناء واعتدال الوزن واشتقاق لفظ من لفظ، وعكس ما نظم من بناء، وتلخيص العبارة بالألفاظ مستعارة، وإيراد الأقسام موفورة بالتمام، وتصحيح المقابلة بمعان متعادلة، وصحة التقسيم باتفاق المنظوم. وتلخيص الأوصاف بنفى الخلاف، والمبالغة فى الوصف بتكرير الوصف، وتكافؤ المعانى فى المقابلة، والتوازى، وإرداف اللاحق، وتمثيل المعانى^(١). ولكن هذا الإجمال لا يعنى أن يكون دعوى تحتاج إلى فضل بيان وتحقيق.

(١) قدامة بن جعفر، جواهر الألفاظ، ط الخانجى سنة ١٩٣٢، ص ٣

ولكن ترى هل يمكن تحقيق هذه القوانين فى الفن القولى من حيث إنها قوانين تتمثل فى عنصرى الصورة الأولى فيه: المكانى، والزمانى؟ الواقع أننا أخذنا من قبل بمبدأ عدم فصل العنصرين فى الفن القولى أو تصورهما منفصلين. فحين تتحقق هذه القوانين فى الصورة الأولى من الفن القولى فإنها تتمثل عادة فى العنصرين فى وقت واحد، وسنضطر إلى التجريد واستخدام الرموز فى بعض الحالات حتى نستطيع تمثل القانون بوضوح.

وقد حاول ابن سنان الخفاجى أن يدرس أصوات الألفاظ وأن يحدد عناصر الجمال الصوتى البحت فيها، ويبدو أنه انتهى إلى أن حسن الألفاظ يرجع إلى بعد مقاطعها ^(١). ولكننا نجد ابن الأثير يقطع عليه هذا الطريق حين يجعل «حاسة السمع هى الحاكمة فى هذا المقام بحسن ما يحسن من الألفاظ وقبح ما يقبح... فحسن الألفاظ إذن ليس معلوماً من تباعد المخارج وإنما علم قبل العلم بتباعدها..» ^(٢) وكأن كشف قانون صوتى لجمال اللفظة ليس طبيعياً، لأن بعد المقاطع أو قربها ليس هو الأساس فى قبول اللفظة أو كراهيتها، ولكن الإلف أو الغرابة، والخفة على السمع أو الثقل، هى الأساس ^(٣). وهنا يدخل مفهوم اللفظ بما هو كل لا مجرد صوته.

فلنبحث الآن عن قانون التوازن. وهذا القانون يأخذ عدة أسماء عند النقاد العرب، فأحيانا هو كذلك، وأحيانا يطلق عليه التعادل. وفى بعض الحالات يطلق عليه التكافؤ.

أما التوازن فهو أن يراعى فى الكلمتين الأخيرتين من القرينتين الوزن مع اختلاف الحرف لأخير منهما، كقوله تعالى: «ونمارق مصفوفة، وزرابى مبثوثة» فإن راعى الوزن فى جميع كلمات القرائن أو أكثرها، وقابل الكلمة منها بما يعادلها وزناً كان أحسن، كقوله تعالى: «وأتيناها من الكتاب المستبين، وهديناهما الصراط المستقيم» ويسمى هذا فى الشعر الموازنة كقول البحرى:

فقف مسعداً فيهن إن كنت عاذراً وسر مبعداً عنهن إن كنت عاذلاً ^(٤)

(١) ابن سنان الخفاجى: سر الفصاحة ص ٩٠، أى تأليفها من حروف متباعدة المخارج.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ص ٩٣.

(٣) ابن الأثير: المثل السائر، ص ٩٧.

(٤) النويرى: نهاية الأرب، ج ٧، ص ١٠٤.

فالتوازن إذن يحدث في الصورة الصوتية للكلمات، حين يتوازن كل لفظ صوتياً مع اللفظ المقابل له في العبارة التالية. وقراءة بيت الشعر الماضي توضح لنا هذا الموقف؛ فقف تتوازن مع سر، ومسعداً مع مبعداً، وإن كنت هي بعينها في الشطرين، وعانراً تتوازن مع عاذلاً، وبعبارة أخرى فمجموعة الأصوات وترتيبها في الشطر الأول تتمثل في الشطر الثاني . فإذا اعتبرنا كل شطر وحدة صوتية فإن هذه الوحدة تكررت في الشطرين هي بعينها.

ولكن يبدو أن هذه ليست أحسن صورة للتوازن، لأن الألفاظ أو الأجزاء هنا متعادلة حقاً، ولكن الفواصل على أحرف مختلفة المخارج. وهي وإن كانت متقاربة إلا أنها ليست من جنس واحد. ويذهب أبو هلال إلى أن هناك صورة أحسن وأكمل من هذه للتوازن، وذلك عندما تكون الفواصل من جنس واحد. ويورد العسكري قول بعض الكتاب : «إذا كنت لا تؤتي من نقص كرم، وكنت لا أوتي من ضعف سبب، فكيف أخاف منك خيبة أمل..» ثم يقول «فهذا الكلام جيد التوازن، ولو كان بدل (ضعف سبب) كلمة آخرها ميم ليكون مضاهياً لقوله (نقص كرم) لكان أجود ...»^(١)

فإذا كانت الفواصل إذن على زنة واحدة وحرف واحد كانت صورة التوازن أكمل. وأقل ما يشترطه التوازن إذن أن تكون الفواصل على زنة واحدة، فبهذا وحده يقع التعادل والتوازن. وهذا التعادل والتوازن يكسب الكلام رونقاً وحسناً، ففي قول بعضهم : «اصبر على حر اللقاء، ومضض النزال، وشدة المصاع، ومداومة المراس»، فلو قال : «على الحرب ومضض المنازلة» لبطل رونق التوازن، وذهب حسن التعادل^(٢)، لأن اللقاء والنزال والمصاع، والمراس بوزن واحد في الحركة والسكون والزوائد^(٣).

فالتوازن الصوتي وحده جيد، ولكن أجود منه أو أكمل له أن تكون صورة التوازن تامة باشتراك حرف واحد في فواصل كل وحدة. ولكن ليس معنى هذا أن تطول الوحدات وتقصّر في غير ما نظام، فإن هذا يكفي للذهاب بالتعادل. والذي ينبغي أن يستعمل في

(١) العسكري : الصناعتين ، ص ٢٠٢.

(٢) العسكري : الصناعتين ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٣) قدامة بن جعفر الألفاظ ص ٣.

هذا الباب ولا بد منه هو الإنباج، فتكون ألفاظ الجزأين المزدوجين مسجوعة^(١)، ويتوخى في كل جزأين منها متواليين أن يكون لهما جزءان متقابلان يوافقانهما في الوزن ويتفقان في مقاطع السجع من غير استكراه ولا تعسف، كقول بعضهم: (حتى عاد تعريضك تصريحاً وصار تمريضك تصحيحاً)، فهذا أحسن المنازل^(٢).

فالسجع إذن هو الصورة المكتملة للتوازن، وهما معاً يكونان أحسن صور التوازن. وقد أنكر الرسول السجع حين قال: «سجعا كسجع الكهان، من جهة التكلف»، «ولو كرهه عليه الصلاة والسلام لكونه سجعاً لقال: «سجعا ثم سكت. وكيف يذمه ويكرهه وهو إذا سلم من التكلف وبرئ من التعسف لم يكن في جميع صنوف الكلام أحسن منه. وقد جرى عليه كثير من كلامه عليه السلام.. وكان صلى الله عليه وسلم ربما غير الكلمة عن وجهها للموازنة بين الألفاظ وإيقاع الكلمة مع أخواتها، كقوله صلى الله عليه وسلم: «أعيذه من الهامة والسامة وكل عين لامة. وإنما أراد ملمة». وقوله عليه السلام: «ارجعن مأزورات غير مأجورات. وإنما أراد موزورات من الوزر فقال مأزورات لمكان مأجورات، قصداً للتوازن وصحة التسجيع»^(٣).

ومرة أخرى نجد أن التوازن هنا يقع بين أصوات الوحدات دون النظر إلى معانيها. وحين يقتصر التوازن على التوازن الصوتي نجده يأخذ اسماً آخر هو الترصيع؛ وهو مأخوذ من ترصيع العقد، وذلك أن يكون في أحد جانبي العقد من اللالكى مثل ما في الجانب الآخر. وكذلك نجعل هذا في الألفاظ المنتشرة من الأسجاع، وهو أن تكون كل لفظة من ألفاظ الفصل الأول مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية، فمن ذلك قول بعضهم:

فمكارم أوليتها متبرعا وجرائم ألغيتها متورعا

فمكارم بإزاء جرائم، وأوليتها بإزاء ألغيتها، ومتبرعا بإزاء متورعا^(٤) ويؤكد لنا أنه

(١) العسكري الصناعتين، ص ٢٠٤.

(٢) قدامة بن جعفر. جواهر الألفاظ، ص ٢.

(٣) العسكري: الصناعتين ص ٢٠٠.

(٤) ابن الأثير: المثل السائر، ص ١٦٦.

يتصل بالصورة الصوتية فقط أن قدامة قد عده من نعوت الوزن «وهو - عنده - أن يتوخى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو جنس واحد في التصريف كما يوجد ذلك في أشعار كثير من القدماء المجيدين من الفحول وغيرهم، وفي أشعار المحدثين المحسنين منهم»^(١)

فمفهوم الترصيع كما يعرضه قدامة هنا وكما عرضه من قبل ابن الأثير هو ما نريد تسميته بالتوازن الصوتي. وقد رأينا أن هذا التوازن الصوتي وحده يضمن على الكلام الرونق ويحسنه. «وأكثر الشعراء المصيبين من القدماء والمحدثين قد غزوا هذا المغزى، ورموا هذا المرمى. وإنما يحسن إذا اتفق له في البيت موضع يليق به، فإنه ليس في كل موضع يحسن، ولا على كل حال يصلح، ولا هو أيضاً إذا تواتر واتصل في الأبيات كلها بمحمود، فإن ذلك إذا كان، دل على تعمد، وأبان عن تكلف. على أن من الشعراء القدماء والمحدثين من نظم شعره كله، وإلى بين أبيات كثيرة منه، منهم أبو صخر الهذلي فإنه أتى من ذلك بما يكاد لجودته أن يقال فيه إنه غير متكلف وهو قوله :

وتلك هيكلة خُود مبتلة	صفراء زعيلة، في منصب سنم
عذب مقبلها، جزل مخلصها	كالدعص أسفلها، مخضوضه القدم
سود نوائبها، بيض ترائبها	محض ضرائبها، صيغت على الكرم
عبل مقيدها، حال مقلدها	بض مجردها، لفاء في عمم
سمح خلانقها، درم مرافقها	يروى معانقها من بارد الشبم ^(٢)

ومثل ذلك للمحدثين أيضاً كثير، وإنما يذهبون في هذا الباب إلى المقاربة بين الكلام بما يشبه بعضه بعضاً»^(٣).

وفي هذا التوازن الصوتي كما نتمثله في هذه الأبيات نلاحظ أن أجزاء البيت الواحد كانت متوازنة، وكانت مع ذلك مسجعة، وكانت إلى هذا وذاك تلتزم صورة الازدواج،

(١) قدامة: نقد الشعر، ص ٣٢.

(٢) قدامة: تنقسه ص ٣٨.

(٣) قدامة: نفسه ص ٤١.

وهذه أكمل صورة للتوازن الصوتي بحسب ما رأينا، ولكن يلاحظ أن الجزء الأخير كان على الأقل لا يتبع التسجيع الذي في داخل البيت، وهم يسمون ذلك التسميط، «فتكون القافية بمنزلة السمت، والأجزاء المسجعة بمنزلة حب العقد»^(١). ولا شك أن اختلاف القافية هنا لم يأت إلا محافظة على كيان البيت؛ لأنه لو تبعت القافية التسجييعات الداخلية لأصبحت كل الوحدات في سائر الأبيات مسجعة على حرف واحد على الأقل؛ فمع الاستمرار في القراءة تضيق صورة الأبيات، لأن السامع - وكان الشعر يؤلف ليسمع أولا وقبل كل شيء - لن يجد العلامة التي يميز بها آخر البيت. فاختلاف القافية هنا عن التسجيع الداخلي ضرورة تلتزم بها وحدة البيت صوتياً على الأقل، والرغبة في تمييزه منفرداً بين الأبيات، وتتفق القافية في الأبيات جميعاً فتؤدي توازناً جديداً ولكنه على نطاق أوسع شيئاً ما، بين سائر الأبيات.

والواقع أن قانون التوازن الصوتي يتضمن في الوقت نفسه قانونين على الأقل هما قانون التساوي وقانون التوازي، فالتساوي معناه تساوي الأجزاء، والتوازي معناه توازيها. وفي حديث النقاد نجدهم يستخدمون هذين المفهومين وهم بسبيل الحديث في التوازن بعامة، وقد رأينا ابن الأثير يشير إلى التساوي حين قال إن الترصيع هو أن تكون كل لفظة من ألفاظ الفصل الأول مساوية لكل لفظة من ألفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية ... وعبر عن ذلك قدامة بقوله: «أن تكون الألفاظ متساوية البناء، متفقة الانتهاء»^(٢).

ويورد أبو هلال قول الأعرابي: سنة جردت، وحال جهدت، وأيد جمدت .. إلخ، ثم يقول: فهذه الأجزاء متساوية لا زيادة فيها ولا نقصان^(٣).

وقد تتساوى الأجزاء وتتوازن ولكنها لا تتوازي فلا يكون كل جزء في الوحدة بإزاء ما يساويه ويوازنه، وفي هذه لا يمكن أن يحدث توازن عام، ولتوفير هذا التوازن العام لابد من النظام الذي يجعل كل جزء من أجزاء الوحدة بإزاء الجزء المساوي له، المتوازن معه، ومن ثم وجدنا ابن الأثير في تعليقه على قول الشاعر: فمكارم أوليتها .. إلخ، يقول إن مكارم

(١) النويري، نهاية الأرب، ج ٧ ص ١٤٧.

(٢) قدامة: جواهر الألفاظ، ص ٢.

(٣) العسكري. الصناعتين ص ٢٠١.

فى الوحدة الأولى (وتمثلها الشطرة الأولى من البيت) بإزاء (أى توازى) جرائم، وأوليتها بإزاء ألفيتها، ومتبرعا بإزاء متورعا، فكانت أجزاء الوحدة الأولى فى ترتيبها توازى أجزاء الوحدة الثانية فى نفس الترتيب، وكذلك أبو هلال يستخدم لفظة متوازية^(١) ليصف بها الفصول التى من هذا النوع الذى يجعل «التوازى» نوعا يتحدث فيه كما يتحدث فى «المتوازن» وغيره، وهو يلحظ فقط توازى الكلمتين الأخيرتين فى الوزن مع اتفاق الحرف الأخير منهما^(٢).

معنى هذا أن كل توازن صوتى كامل يتضمن فى الوقت نفسه نظاماً خاصاً للأجزاء وتساوياً لها وتوازياً من الناحية الصوتية الصرف. وهذه هى مظاهر الإيقاع التى تمثلت لهم فى الشعر والفن القولى بعمامة، وقد وجدوا أن تحقق هذه القوانين الصوتية فى العمل الأدبى يضفى عليه رونقا ويكون عاملاً من عوامل حسنه. وقد أوردنا بعض النماذج ورأيناهم كيف يحللونها ويسجلون فيها هذه الظواهر. وبعض هذه النماذج من شعر قحاحل الشعراء المتقدمين، وبعضها من حديث الرسول ﷺ. وهناك نماذج كثيرة من القرآن الكريم لم نورد شيئاً منها، ولكن ينبغى أن نذكر أن الشواهد القرآنية كانت ترد دائماً وتصدر كل الشواهد فى كل مبحث من هذه المباحث. فإذا كانت هذه الظواهر الصوتية تتمثل لهم فى القرآن وفى الحديث - على مكانتهما البلاغية - فقد كان طبيعياً أن تكون هذه الظواهر عامل تحسين وتجميل للكلام.

وهكذا نجد النقاد والبلاغيين العرب يدرسون العنصر الزمنى من الصورة الأولى فى العمل الأدبى، ويكشفون عن قوانين الإيقاع الطبيعية كما تمثلت لهم فى الأعمال الأدبية الراقية. ثم هم يتخنون من هذه القوانين أساساً للحكم الجمالى. فالجمال فى العمل الأدبى الجميل عناصر محققة يمكن البحث عنها وكشفها، بل هو قوانين طبيعية ثابتة تتمثل فى هذا الجميل. رأينا صورة ذلك عندهم جلية فى البحث فى مكونات الجمال فى العنصر الزمنى من الصورة الأولى للعمل الأدبى الجميل. ونود الآن أن نرى موقفهم من العنصر المكانى من هذه الصورة.

(١) العسكرى. الصناعتين ص ٢٠٠.

(٢) النويرى. نهاية الأرب، ج ٧ ص ١٠٤.

نلاحظ أن النقاد حينما كانوا يسبيل كشف قوانين الجمال في العنصر الزماني للصورة الجميلة كانوا يركزون كل اهتمامهم في هذا الميدان وحده، ولم يشغلوا أنفسهم في أثناء ذلك مرة واحدة بالعنصر المكاني لها أو بالمعاني التي تحتلها الألفاظ بما هي أصوات دالة، وكذلك الأمر حينما يلتمسون هذه القوانين في العنصر المكاني، سنجد أنهم ينسون تماماً الناحية الصوتية.

ولكن القوانين التي استكشفوها كانت هي القوانين التي تمثلت لنا في الإيقاع ومفهوم أن يكون في الصوت إيقاع، وأن يتمثل هذا الإيقاع في اللغة من حيث إنها أصوات. ولكن كيف يتمثل الإيقاع بقوانينه في الصور المكانية، في الدلالات التي لهذه الأصوات؟ والواقع أن كل ما في الأمر من غرابة إنما يرجع إلي أننا ألفنا استخدام لفظة الإيقاع للموسيقى والأصوات فحسب، ولم نتعود استخدامها ونحن بإزاء الحكم على رسم أو تصوير. والحق أن الإيقاع يتمثل في الرسم كما يتمثل في الموسيقى سواء بسواء. بل إننا لم نحدد قوانين الإيقاع إلا من ذلك التخطيط البسيط الذي استخدمنا فيه اللونين الأصفر والأحمر؛ فبتوزيع هذين اللونين على الورقة، أي في المكان، أمكن تصوير كل عناصر الإيقاع.

كذلك الشأن في اللغة. يتمثل الإيقاع فيها من حيث هي أصوات ومن حيث هي دلالات. ومن هنا نجد النقاد والبلاغيين العرب قد كشفوا عن الإيقاع كما تمثل لهم أيضاً في الدلالات.

وقد قلنا أن من الأسماء التي أخذها قانون التوازن اسم التكافؤ. والواقع أن التكافؤ عندهم كان الاسم الخاص بالتوازن في المعاني، فهو من نعوت المعاني كما يقول قدامة^(١). والتكافؤ عنده أن يأتي الشاعر بمعنيين متكافئين، ويريد بقوله في هذا الموضع أي متقاومين. إما من جهة المصادر، أو السلب والإيجاب. وغيرهما من أقسام التقابل، مثل قول أبي الشعب العبسي:

حلو الشمائل وهو مر باسل يحصى الذمار صبيحة الإرهان

فقوله حلو ومر تكافؤ^(٢)

(١) نقد الشعر ص ١٤١

(٢) قدامة: نقد الشعر ص ١٤١ ١٤٢ \

وكان أقسام التقابل كلها داخلة في مفهوم التكافؤ فكل مقابلة تكافؤ. وقد كان التكافؤ في هذا البيت بين حلو ومر. ونجد صورة أكمل وأوضح للتكافؤ يوردها قدامة أيضا في تعريفه للتكافؤ في «جواهر الألفاظ» حيث يقول: «والتكافؤ: كقوله كدر الجماعة خير من صفو الفرقة، لأنه لما قال: كدر، قال: صفو، ولما قال: الجماعة: قال الفرقة»^(١)، فالتكافؤ هنا أوضح لأننا وجدنا وحدتين، كل وحدة تتكافؤ في عمومها مع الأخرى، وكل جزء من كل وحدة يتكافؤ مع مقابله من الوحدة الأخرى، فالكدر يتكافؤ مع الصفو، والجماعة مع الفرقة.

وفي حديث قدامة عن المقابلة - وهي كما قلنا تؤدي مفهوم التكافؤ - نجده يأتي لها بهذا المثال: «أهل الرأي والنصح لا يساويهم نوء الإفن والغش. وليس من جمع إلى الكفاية الأمانة كمن جمع إلى العجز الخيانة». ثم يقول: «وإذا توملت هذه المقابلات وجدت في غاية المعادلة، لأنه جعل بإزاء الرأي الإفن، وبإزاء النصح الغش، وفي مقابلة الكفاية العجز، وفي مقابلة الأمانة الخيانة»^(٢).

فهذه المقابلات متعادلة أو متكافئة أو متوازنة. والعناصر التي تتكون منها الوحدات المتقابلة قد نظمت بحيث وضع بعضها بإزاء بعض، أي أنها متوازنة. وهي إذا توازت فقد تساوت، فكل وحدة في مجموعها تساوي الأخرى، وكل عنصر يتوازي مع آخر يساويه.

ومعروف أن الطباق صورة من صور المقابلة، بغض النظر عن المشكلة التي قامت حول معنى المطابقة^(٣). ويؤيد ذلك الأمدى حين يقول عن حقيقة الطباق: «إنما هو مقابلة الشيء لمثله الذي هو على قدره، فسموا المتضادين - إذا تقابلا - مطابقين. ومنه قول زهير:

ليث بعثر يصطاد الرجال إذا ما الليث كذب عن أقرانه صدقا

فطابق بين قوله (كذب) وبين قوله (صدقا)^(٤). فهذه المطابقة لا تختلف في شيء عن

(١) قدامة: جواهر الألفاظ، ص ٧.

(٢) قدامة: نفسه، ص ٥.

(٣) راجع في ذلك ابن الأثير: المثل السائر ص ٤٢٩، وثلعب: قواعد الشعر، نشرة Schiparelli سنة ١٨٩٠، (فصل في المطابقة)، وقدامة في نقد الشعر ص ١٦١.

(٤) الأمدى: الموازنة ص ١٨٨.

التكافؤ في أبسط صوره كما سبق أن رأينا ، وحين تتعدد المطابقات في البيت الواحد تتمثل لنا الصورة المتكاملة للتكافؤ. وقد كان الناس يعجبون بهذه الصورة ، فما زالوا يعجبون من جمع البحترى ثلاث مطابقات في قوله :

وأمة كان قبح الجور يسخطها دهرأ فأصبح حسن العدل يرضيها

حتى جاء أبو الطيب فزاد عليه. مع عنوية اللفظ ورشاقة الصنعة، وبيت المتنبي هو :

أنورهم وسواد الليل يشفع لى وأنثنى وبياض الصبح يغرى بى^(١)

الواقع أن كل ما بين بيت البحترى وبيت صاحبه من فارق هو أن البحترى لم يجعل الشطر الأول كله متوازناً مع الشطر الثانى، فى حين صنع ذلك المتنبي فلم يترك عنصراً فى الشطر الأول إلا جاء له فى الشطر الثانى بما يتوازن ويتساوى معه بحسب مكانه من نظام هذه العناصر.

وقد سبق أن رأينا ابن طباطبا يحدثنا عن صناعة الشعر، فرأينا من خطوات هذه العملية أن الشعر إذا وجد جانباً ضعيفاً فإنه يرمه بأن يستبدل بالفاظه ألفاظاً أوقع. وهنا نستطيع أن نجد صورة تطبيقية لهذا الفهم، هى فى الوقت نفسه تبين لنا أن هذه الألفاظ الأوقع هى التى وفرت للبيت الصورة الإيقاعية. ولعلمهم حين استعملوا كلمة «أوقع» لم يكونوا بعيدين عن مفهوم الإيقاع كما يتمثل فى الشعر،، تتضح لنا هذه الصورة التطبيقية من حديث أبى هلال حيث يقول : «فإذا عملت القصيدة فهدبها ونقحها بإلقاء ما غث من أبياتها ورث ورذل، والاقصار على ما حسن وقخم بإبدال حرف منها بآخر أجود منه، حتى تستوى أجزاءها، وتتضارع هواديها وأعجازها، فقد أنشدنا أبو أحمد رحمة الله عليه قال :

أنشدنا أبو بكر بن دريد :

طرقتك عزة من مزار نازح يا حسن زائرة وبعد مزار

ثم قال أبو بكر : لو قال يا قرب زائرة وبعد مزار لكان أجود . وكذلك هو ، لتضمنه الطباق»^(٢).

(١) الثعالبي : أبو الطيب المتنبي ، ماله وما عليه، ط ١ سنة ١٩١٥ ، ٣٠ .

(٢) العسكرى، الصناعتين ص ١٠٤ - ١٠٥ .

هذه الصورة العملية تبين لنا كيف كان النقاد يحاسبون الشعراء وفقاً لقوانين الإيقاع. فقول الشاعر : يا حسن زائرة وبعد مزار، ليست فيه مطابقة، أى ليس فيه توازن إيقاعى. وقد يكون كلامه هذا جيداً، ولكن هذه الجودة تزداد إذا توافر قانون التوازن. ولن يتوافر هذا القانون إلا إذا حذفت لفظة «حسن» ووضع مكانها لفظة «قرب»، لا لشيء إلا لأنها «أوقع».

ومع أخرى يؤكد لنا النقاد أن الجمال فى الصورة الأولى، وأنه يمكن كشفه فى العنصر المكانى من الفن القولى كما أمكن كشفه فى العنصر الزمانى منه .

وحين اتضحت هذه الحقيقة للشعراء بذلوا قصارى جهدهم فى أن يوفرُوا لشعرهم هذا التوازن الإيقاعى فى الدلالات كما وفروها فى الأصوات، حتى يتم له الجمال. وقد أتى المحدثون من التكافؤ بأشياء كثيرة، وذلك أنه بطباع أهل التحصيل والروية فى الشعر والتطلب لتجنيسه أولى منه بطبائع القائلين على الهاجس بحسب ما يسنى من الخواطر مثل الأعراب ومن جرى مجراهم. على أن أولئك بطباعهم قد أتوا بكثير منه^(١). ثم يقدم قدامة دراسة عملية يؤكد فيها ما للتكافؤ من أثر قوى فى تجميل الشعر، ويحكم حكماً كالذى رأيناه عند ابن دريد.

وهكذا نجد النقاد يحاولون كشف قوانين الإيقاع التى تجعل من الصورة صورة جميلة، سواء فى عنصرها الصوتى وعنصرها الدال. وهم يتبينون فى هذا الكشف عدة صور يتمثل فيها القانون الواحد، ولكن هناك صورة هى التى تتصف بالكمال، ومن ثم تكون هذه الصورة هى أجمل الصور. وقد بحثوا فوجدوا أن هذه الصور تتمثل فى الآثار الأدبية الراقية كالشعر القديم من شعر الفحول، وكالحديث النبوى، بل وجدها تتمثل فى أرقى هذه الآثار وهو القرآن. وهكذا اتخذوا من هذه القوانين الإيقاعية أساساً للحكم على الآثار الأدبية المختلفة. وتطلبوا من شاعر وضع لفظة مكان لفظة، أو تنسيق الألفاظ على نحو معين، وطالبوا آخر بتعادل الأجزاء وحاسبوا غيره على عدم اتباعه قواعد الصنعة، وكل هذه الأحكام هى الأحكام الجمالية الصرف، لأنهم لم يتجاوزوا الصورة الأولى، فلم يبحثوا فى المفهوم أو الهدف (الصورة الثانية) ويقفوا عند الجمال بالتبعية الذى عرفه

(١) قدامة: نقد الشعر ١٤٤.

كانت، بل اكتفوا بمجرد الكشف عن عناصر الجمال في الجميل، لأن هذا الكشف وحده يحدث متعة

هذا في الإيقاع فماذا عن العلاقات؟

(ب) العلاقات

كل عمل فني يتكون من مجموعة من العناصر أو الأجزاء هي أداة هذا العمل، وهذه الأجزاء لا تأخذ موضعها في العمل الفني اعتباطاً ولا كما يتفق وإلا لما خرج عمل فني على الإطلاق؛ لأن الأجزاء في هذه الحالة ليست مرتبطة أي ارتباط، فلا بد أولاً من أن ترتبط هذه الأجزاء ارتباطاً وثيقاً، ولا يكون هذا الارتباط الوثيق إذا فقدت الأجزاء علاقاتها بعضها ببعض، وعلاقة كل جزء منها بالكل الذي هو جزء فيه. هذه مفهومات قديمة يمكن أن ترجع ببساطة إلى أرسطو. وقد ترتب عليها - وهو المهم هنا - إننا لا نحكم على الأجزاء في العمل الفني بالجمال أو القبح. ولكننا نحكم على العمل كله، لأن الجزء وحده لا يكون جميلاً أو قبيحاً، ولكنه يشترك مع غيره في تكوين كل جميل أو قبيح. وإذن فالجمال والقبح يتركزان في علاقة الأجزاء بعضها ببعض، وعلاقة كل جزء بالكل: ومن ثم كانت الصورة الصرفة عند هربارت تتكون من العلاقات فقط، وكانت المفردات في ذاتها ليست موضع الحكم الجمالي.

والفن القولي أدواته اللغة: واللغة ألفاظ: فالألفاظ هي عناصر العمل الأدبي ترى ماذا كان موقف نقاد العرب من هذه الألفاظ؟ وهل تمثل لديهم ذلك الفهم الذي تمثل عند أرسطو أو عند الشكليين formalists وعلى رأسهم هربارت؟ طبعاً وقد عرفنا اتجاههم العام نحو العناية بالشكل وجماله والكشف عن مكونات هذا الجمال أن يكون الجواب بالإيجاب: ولكننا سنتركهم الآن يتكلمون فيصرون لنا ما عندهم من مفهومات

وأول هذه المفهومات أن اللفظة المفردة لا جمال فيها ولا قبح، ولكن الجمال في علاقتها بغيرها.

يقول ابن الأثير إن تفاوت التفاضل يقع في تركيب ألفاظ أكثر مما يقع في مفرداتها، لأن التركيب أعسر وأشق إذا فكرت في قوله تعالى «وقيل يا أرض ابلعي

ماءك، وبإسماء أقلعى، وغيض الماء، وقضى الأمر، واستوت على الجوى، وقيل بعدا للقوم الظالمين» لم تجد ما وجدته لهذه الألفاظ من المزية الظاهرة إلا لأمر يرجع إلى تركيبها، وأنه لم يعرض لها هذا الحسن إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وكذلك إلى آخرها. فإن ارتبت في ذلك فتأمل هل ترى لفظة منها لو أخذت من مكانها وأفردت من بين أخواتها كانت لابسة من الحسن ما لبسته في موضعها من الآية؟ وما يشهد لذلك ويؤيده أنك ترى اللفظة تروك في كلام ثم تراها في كلام آخر فتكرهها. ويضرب ابن الأثير مثلا بلفظة وقعت في آية وبيت شعر «أما الآية فهي قوله تعالى : «فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث، إن ذلكم كان يؤذى النبي فيستحيى منكم والله لا يستحيى من الحق»، وأما بيت الشعر فهو قول أبي الطيب المتنبي:

تلد له المروعة وهي تؤذى ومن يعشق يلذ له الغرام

وهذا البيت من آيات المعاني الشريفة. إلا أن لفظة تؤذى قد جاءت فيه وفي الآية من القرآن ، فحطت من قدر البيت لضعف تركيبها، وحسن موقعها في تركيب الآية ... وهذه اللفظة التي هي تؤذى إذا جاءت في الكلام فينبغي أن تكون مندرجة مع ما يأتي بعدها متعلقة به كقوله تعالى : «إن ذلكم كان يؤذى النبي» وقد جاءت في قول المتنبي منقطعة^(١)..

وإذا كانت اللفظة ذاتها لم تتغير ومع ذلك حسنت في موضع ولم تحسن في آخر لموقعها في الحالين، فإن هناك صورة أخرى أشار إليها ابن الأثير تؤيد القول إن الجمال ليس في المفردات، من ناحية أخرى. وهذه الصورة هي ، أنك قد ترى لفظين يدلان على معنى واحد وكلاهما حسن في الاستعمال، وهما على وزن واحد وعدة واحدة، إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك^(٢).

وإذا كان ابن الأثير يشير^(٣) إلى اختيار الألفاظ من حيث هو الخطوة الأولى للتأليف فليس معنى ذلك أنه تحول عن فهمه هذا، بل إننا لنجده يشبها باللكل المبددة التي تأخذ

(١) ابن الأثير: المثل السائر، ص ٨٨.

(٢) ابن الأثير: نفسه ص ٨٦.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

قيمتها من الصورة التي توضع فيها . فهي عندما تتركب وتؤلف «يخيل للسامع أن هذه الألفاظ ليست تلك التي كانت مفردة . ومثال ذلك كمن أخذ لآلئ ليست من ذات القيم الغالية فآلفها وأحسن الوضع في تأليفها فخيّل للناظر بحسن تأليفه وإتقان صنّعه أنها ليست تلك التي كانت منشورة مبدة . وفي عكس ذلك من يأخذ لآلئ من نوات القيم الغالية فيفسد تأليفها فإنه يضع من حسننها . وكذلك يجرى حكم الألفاظ الغالية مع فساد التأليف»^(١).

والواقع أن عبد القاهر الجرجاني هو فارس هذا الميدان . وهو يصور لنا نفس الفهم ويدل على صحته بنفس القوة ، ولكننا نلاحظ أنه يمتد بهذا الفهم أكثر من ابن الأثير . فالألفاظ عنده لا تتفاضل من حيث هي كلم مفردة . ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر . كلفظ الأخدع في بيت الحماسة :

تلفت نحو الحى حتى وجدتني وجعت من الإصغاء ليتاً وأخدعاً

وبيت البحتري :

وإنى وإن بلغتني شرف الغنى وأعتقت من رق المطامع أخدعى

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن ، ثم إنك إن تأملتها في بيت أبي تمام :

يادهر قوم من أخدعك فقد أضجبت هذا الأنام من خرقك

تجد لها من الثقل على النفس ، ومن التنقيص والتكثير ، أضعاف ما وجدت لها من الروح والخفة والإيناس والبهجة^(٢) . ويتساءل الجرجاني كذلك : «هل تجد أحداً يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعانى جاراتها ، فضل مؤانستها لأخواتها؟»^(٣) ولكنه حتى الآن لم يزد علي ما رأينا عند ابن الأثير ، ونحن نعرف من قبل أن الجرجاني معلود ضمن من يهتمون بالمعنى أى بالعنصر المكانى للغة . هو

(١) نفس المرجع ص ١١٤ .

(٢) الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ٣٨ .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٤١ - ٤٢ .

حين يتحدث عن العلاقات فإنه يتحدث عن علاقات الدلالات والمعاني لأن النظم لا يحدث إلا بينها. ويقول : « ليس الغرض بنظم الكلم أن تواتر ألفاظها في النطق بل أن تتناسقت دلالتها وتلاقت معانيها علي الوجه الذي اقتضاه العقل، وكيف يتصور أن يقصد به إلى توالى الألفاظ في النطق بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وأنه نظير الصباغة والتحبير والتقويف والنقش وكل ما يقصد به التصوير». فالدلالات هي التي تتناسق، وهذا التناسق يسير وفقاً لمقتضيات العقل. فإذا كان الجمال كامناً في العلاقات فإن العقل هو الذي يستطيع أن يحكم في هذا الجمال على أساس أن العلاقات تكون أجمل ما تكون إذا كانت على الوجه الذي يقتضيه العقل.

فنحن حينما نفهم الكلام فإننا نفهم فيه علاقات فقط، وحينما نحكم بجمال هذا الكلام فإننا نحكم في الواقع بجمال هذه العلاقات، وكلما كانت هذه العلاقات مطابقة للقوانين العقلية كانت أجمل. فإذا فسدت العلاقات فسد كل شيء وضاع كل جمال. وفي مجال اللغة تكون معاني النحو هي تلك القوانين العقلية. ويسوق الجرجاني إلينا هذا الفهم مدللاً عليه حين يقول : «وما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله علي ذكر أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفراداً ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبراً أو صفة أو حالا أو ما شاكل ذلك. وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمد إلي أي كلام شئت وأزل أجزاءه عن مواضعها وضعها وضعاً يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها فقل في : قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل : من نيك قفا حبيب ذكرى ومنزل، ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها؟^(١). ذلك أنها فقدت علاقاتها (المعاني النحوية المنسقة لها)، في حين أنها في كلام الشاعر تتمتع بهذه العلاقات التي تتفق والعقل أو تتفق والقوانين الطبيعية المتمثلة في العقل. وقد يفهم من هذا أن هناك حالتين فقط : إما أن توجد هذه العلاقات أو لا توجد. وهي حين توجد نحكم على الكلام بالجمال وحين لا توجد نحكم عليه بالقبح لفساده. ولكن ليس هذا هو ما يرمى إليه الجرجاني، ولا يفهم هذا من كلامه إلا إذا فهم أنه يقصد بالمعاني النحوية القواعد

(١) المرجع السابق ص ٣٢٤.

النحوية. فهو يعرف تماماً أن استقامة الكلام نحوياً ليست هي المقصود هنا. ولذلك كانت المعانى عنده على وجوه منها ما هو مستقيم حسن نحو قولك : قد رأيت زيداً، ومنها ما هو مستقيم قبيح، نحو قولك: قد زيدا رأيت. وإنما قبح لأنك أفسدت النظام بالتقديم والتأخير^(١) فهو كلام مستقيم نحوياً، ولكن نظامه العلى فاسد، ولذا كان - رغم استقامته - قبيحاً. فالعلاقات إذن (المعانى النحوية) لا القواعد النحوية هى التى تجعل الكلام جميلاً أو قبيحاً. والحق أن عبد القاهر - حين نتعمقه - يعطينا مفهومات خطيرة للمعانى النحوية والعلاقات وجمال العلاقات التجريدى. وهذه المفهومات لم تكن من ابتكاره وإنما هى امتداد وتبلور لموقف العرب الجمالى العام. وخطورة هذه المفهومات تأتى من أن عبد القاهر كان لا يفصل فى ذهنه بين أنواع الفنون المختلفة كالنقش والتصوير والصياغة وغير ذلك؛ فهذه المفهومات تمثلت له فى كل هذه الفنون ومن بينها فن الأدب . فإذا تذكرنا هنا قرستان إوارز حين يحدثنا عن «أجرومية» فن التصوير وأنها هى الأساس فى الإعجاب بالصورة أو النفور منها، وأن قواعد هذه «الأجرومية» هى القواعد الطبيعية المتمثلة فى الطبيعة وفى نفوسنا وعقولنا ويستطيع العقل أن يدركها فى الأشياء إدراكاً مباشراً - أدركنا خطورة موقف الجرجانى .

وليس هنا موضع الجرجانى ونظريته، ولكننا سنتناول هذه النظرية فى باب المقارنات، لأننا نعتقد أن الجرجانى بهذه النظرية كان يصور موقف العربى من الجمال فى الفنون بعامة لا فن الأدب وحده، وأن فن الأدب من حيث هو مظهر من مظاهر النشاط الروحى عند العرب كانت تتمثل فيه «الروح» العامة السائدة فى غيره من الفنون .

وحتى الآن نكون قد تكلمنا عن أول وأهم قضية من قضايا (العلاقات) كما تمثلت عند العرب . وهى أن الجمال لا يكون فى المفردات ولكن فى المركبات، وهو فى هذه المركبات يتمثل فى علاقات المفردات فيما بينها وعلاقاتها بالكل، فتجمل حيث تكون هذه العلاقات حسب مقتضيات العقل، وتقبح حين تخالفها .

(١) نلس المرجع ص ٥١ وراجع أيضاً ص ٢٢٥ حيث يؤكد أن ممة إعراب الكلام لا تكفى لجماله.

وسينرتب على هذه القضية قضية أخرى هي أن يكون المعنى راجعاً لعلاقة الألفاظ بعضها ببعض فينغير المعنى بتغير هذه العلاقات وإن لم تتغير الألفاظ في ذاتها وليس تأليف الكلام على هذا النحو سهلاً ومستطاعاً دائماً، لأن تغيير الألفاظ قد ينشئ بينها علاقات غير مفهومة فتفسد، ولذلك لابد أن يكون هذا التغيير متوازناً مع الصورة الأولى لنظام الألفاظ متوازناً عكسياً حتى تكون العلاقات مفهومة ومعجبة هذا النوع من التقابل سماه النقاد (العكس)، وهو - بتعريف أبي هلال له - «أن تعكس الكلام فتجعل في الجزء الأخير منه ما جعلته في الأول . وبعضهم يسميه التبديل، وهو قول الله عز وجل (يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) . وقوله تعالى (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسك فلا يرسل له من بعده)، وكقول القائل. اشكر لمن أنعم عليك، وأنعم على من شكرك^(١)». وفي هذه الأمثلة نلاحظ أن المعنى راجع إلى علاقة الألفاظ بعضها ببعض، في الصورة الأولى وفي الصورة المعكوسة. (الحى من الميت، الميت من الحى) = (ا ب ج) - (ج ب ا)

ولاشك أن هذا اللون كان معجباً، ويكفى أنه وقع في القرآن، وكان يتخذ أساساً للحكم بالجمال أو القبح على الفن القولى، فحينما أكرر أبو سعيد الضرير وأبو العميث ابتداءً أبى تمام «هن عوادى يوسف إلخ، وقالوا: لم لا يقول ما يفهم قال: لم لا يفهم ما يقال، (فاستحسن منه هذا الجواب)^(٢). وسر الاستحسان أن العبارة صورة من صور التقابل المعنوى المعكوس^(٣). ونقرأ عند الأمدى حكماً على هذا الأساس هو غاية في الوضوح والقوة يروى الأمدى قول أبى العتاهية

كم نعمة لا يستقل بشكرها لله فى طى المكاره كامنه

ثم يقول. أخذه الطائي فقال وأحسن، لأنه جاء بالزيادة التى هى عكس الشئ الأول

قد ينعم الله بالبلوى وإن عظمت ويبتلى الله بعض القوم بالنعم^(٤)

(١) أبو هلال العسكري الصنائع . ص ١٩٢

(٢) ابن الأثير المثل السائر ص ١٦

(٣) وابن الأثير يجعل هذا تقابلاً جناسياً. ولكننا نعرف أن مبحث العلاقات لم يتطرق إلى الحديث عن التوازن الصوتى وأن مكان ذلك فى مبحث الإيقاع

(٤) الأمدى الموارنة ص ٨٧

فالامدى صريح فى أن بيت الطائى أحسن، ثم هو يعلل لنا حكمه على أساس من مفهوم (العكس) ذاك. ويتمثل العكس فى علاقات الألفاظ فى هذا البيت على النحو الذى فى الآية السابقة (ينعم الله بالبلوى - يبتلى الله بالنعيم) = (ا ب ج) - (ج ب ا) .

وقد سبق أن قلنا إن تشبيه الهلال عند ابن المعتز بالزورق الفضى كان يعد قمة فى التشبيهات . وهنا المكان الذى نستطيع فيه أن نعرف السر، أو بعبارة أدق، أن نعرف الأساس الذى عليه عد هذا التشبيه قمة فى التشبيهات . ومفهوم «العكس» فى الواقع هو الأساس . وقد قرر ذلك ابن طباطبا تقريراً واضحاً حين قال: «فإذا تأملت أشعارها (يعنى أشعار العرب) وفتشت جميع تشبيهاتها وجدتها على ضروب مختلفة . . . فبعضها أحسن من بعض، وبعضها أطف من بعض، فأحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض بل يكون كل مثبه بصاحبه مثل صاحبه، ويكون صاحبه مثبها به صورة ومعنى»^(١) . وتشبيه الهلال بالزورق الفضى ينطبق عليه هذا الشرط، فتستطيع أن تقول : هلال كالزورق وزورق كالهلال (ا ب - ب ا) .

وهنا نكون قد وصلنا إلى صورة أخرى لقضية العلاقات، تمثلت فى الشعر والنقد العربى على السواء. وهى صورة ضخمة لمفهوم «العكس» السابق . وإذا رجعنا إلى الصورة الرمزية (ا ب ج - ج ب ا) لوجدنا أن العناصر التى اشتملت عليها هذه الصورة قد بدأت وانتهت بعنصر واحد ، فهى كالحلقة التى التقى طرفاها، فبدايتها هى منتهاها، وإذا أنت عرفت البداية فقد عرفت النهاية. هذا المفهوم له عنوان عام عند نقاد العرب «رد العجز على الصدر» . وله عناوين أخرى مختلفة كالتصدير والتوشيح والتسليم . ويصور لنا النويرى مفهوم «رد العجز على الصدر» ببساطة فيقول: «هو كل كلام منشور أو منظوم يلاقى آخره أوله بوجه من الوجوه»^(٢) . ويقول ابن رشيق فى التصدير : «هو أن ترد أعجاز الكلام على صدره فيدل بعضه على بعض ويسهل استخراج قوافى الشعر إذا كان كذلك وتقتضيهما الصنعة، ويكسب البيت الذى يكون فيه أبهة ويكسوه رونقا وديباجة، ويزيده مائية وطاوة»^(٣) ويقول أبو هلال فى التوشيح . . . «هو أن مبتدأ الكلام ينبنى عن مقطعه، وأوله

(١) ابن طباطبا : عيار الشعر ، ورقة ٥

(٢) النويرى : نهاية الأرب ج٧ ص ١٠٩

(٣) ابن رشيق : العدة ، ج٢ ص ٤

يخبر بآخره، وصدره يشهد بعجزه، حتى لو سمعت شعراً أو عرفت رواية ثم سمعت صدر بيت منه وقفت على عجزه قبل بلوغ السماع إليه . وخير الشعر ما تسابق صدورهم وأعجازه . . .^(١)، ويقول ابن رشيق في التسهيل: «وسر الصنعة في هذا الباب أن يكون معنى البيت مقتنيا قافيته وشاهداً بها دالا عليها كالذي اختاره قدامة للراعي وهو قوله :

وإن وزن الحصى فوزنت قومي وجدت حصى خريبتهم رزينا»^(٢)

هذا نوع من التسهيل لا يكون فيه الطرفان شيئاً واحداً، ولكن هناك نوع منه شبيهه بالتصدير كما يقول ابن رشيق، وإن كان قدامة لم يجعل بينهما فرقاً، وأنشد للعباس ابن مرداس :

هم سويوا هجنا وكل قبيلة يبين عن أحسابها من يسودها

ويورد الأمدى قول زهير بن أبي سلمى:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولاً لا أبالك يسأم

ويقول ، «لما قال : ومن يعيش ثمانين حولاً، وقدمت في أول البيت سئمت، اقتضى أن يكون في آخره يسأم»^(٣) ثم يورد أمثلة أخرى ثم يصدر حكمه قائلاً «هذا هو الكلام الذي يدل بعضه على بعض، ويأخذ بعضه برقاب بعض. إذا أنشدت صدر البيت علمت مايتى في عجزه . فالشعر الجيد - أو أكثره - على هذا مبنى، وليست بنا حاجة إلى الزيادة في التمثيل»^(٤) . ومن كلام ابن المقفع في البلاغة ينقل لنا الجاحظ هذا الحكم العام الذي يحمل كل مامضى حين يقول : «... إن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته»^(٥) .

(١) أبو هلال العسكري : الصناعتين ص ٢٠٢

(٢) ابن رشيق : العمدة ، ج ٢ ص ٢٦

(٣) الأمدى : الموازنة ص ٢٦٤

(٤) المرجع السابق ص ٢٦٦

(٥) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٢٩

وحين يلتقى طرفا البيت فى صدره وعجزه فإن هذا معناه أن البيت سيصبح حلقة مقفلة على ذاتها، وتكون القصيدة كأنها مجموعة من الحلقات المنفصلة المتجاورة فى خيط واحد هو القافية . وهنا نلمس أن القافية أصبحت ضرورة فى القصيدة لأنه لولاها لتشتتت هذه الحلقات المنفصلة. ولما كانت القافية مجرد خيط ينتظم هذه الحلقات المنفصلة، وليست رباطاً عضوياً بين هذه الحلقات، فقد أمكن إسقاط بعض هذه الحلقات من الخيط أو التغيير فى ترتيبها فيه فى أثناء عملية التأليف كما حدثنا عنها من قبل ابن طباطبا .

ومعنى هذا أن البيت من الشعر قد أخذ اعتباراً خاصاً هو أنه وحدة مكتفية بذاتها كالحلقة المتصلة الطرفين تماماً. وهذا ماقرره من قبل ابن خلدون حين قال: «وأما العرب فكان لهم أولاً فن الشعر يؤلفون الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها فى عدة حروفها المتحركة والساكنة، ويفصلون الكلام فى تلك الأجزاء تفصيلاً، ويكون كل جزء منها مستقلاً بالإفادة، لا ينقطع على الآخر، ويسمونه البيت»^(١). والبيت الذى يستطيع أن ينقطع على نفسه ويستقل بالإفادة خير من البيت الذى يعتمد على غيره . وهذا واضح فى الأحكام السابقة على «العكس» فى الكلام بعامة، وعلى «رد العجز على الصدر» و«التصدير» و«التوشيح» و«التسليم» فى الشعر بصفة خاصة . ونلاحظ أن النقاد لم يعنوا بالقصيدة من حيث هى كل، بل كانت عنايتهم فى الغالب منصرفة إلى البيت وأجزاء البيت .

ولما كان أحسن بيت هو الذى يستطيع أن يستقل بنفسه وينقطع طرفاه كالحلقة فقد استتبع ذلك أن يكيف الشاعر المعنى بحيث يمكن أن تتضمنه هذه الحلقة فلا يزيد عليها . فإن وفق إلى ذلك فقد أخرج البيت المنشود . فإذا هو أكثر من ذلك كان له خطره . وكان هذا البيت يسمى «مقلداً» . والمقلد - كما يعرفه ابن سلام - هو البيت المستغنى بنفسه، المشهور الذى يضرب به المثل . وكان الفرزدق أكثر شعراء عصره بيتاً مقلداً^(٢) .

ويتبع ذلك أن ينصرف الشعراء إلى عمل البيت المقلد ، أى عمل الوحدة لاعمل القصيدة، فتواجههم صعوبة جمع المعنى فى البيت الواحد ذى الألفاظ القليلة. وهنا يظهر

(١) نقلا عن كتاب تاريخ الشعر العربى للدكتور نجيب البهبيتى ص ١٩٠

(٢) ابن سلام طبقات الشعراء ، ص ٨٥

مبدأ «الإيجار» الذى يتطلب فى الألفاظ القليلة أكبر قدر يمكن من المعنى ويصور لنا الشاعر فهمه لهذا المبدأ حين يجد الفرصة، فيقول ثابت قطنة

لا أكثر القول فيما يهضبون به من الكلام قليل منه يكفينى^(١)

وأصبح البليغ لا يسمى بليفاً إلا إذا جمع المعنى الكثير فى اللفظ القليل^(٢)

وقد نظروا فوجدوا أن البيت لم يكن وحدة إلا بحكم قافيته، أما هو فى الحقيقة فشطران ويتضح هذان الشطران بخاصة فى مطلع القصيدة حين يكون مصرعاً . وهنا يشبهون البيت المصروع بباب له مصراعان متشاكلان، لأن الشطرة الأولى ستقفى تماماً كما تقفى الشطرة الثانية وعلى ذلك فكان الشطرة فى الواقع هى الوحدة وليس البيت، لأنها أوجز صورة يمكن أن تستقل بنفسها فى الشعر وعندئذ يشقون على أنفسهم كيما يجعلوا الشطرة وحدة قائمة بذاتها لاحتاج معناها إلى الشطرة الثانية فى البيت . وهنا يحتاجون إلى جمع المعنى الكثير فى اللفظ الأقل، فمن وفق إلى ذلك فهو أشعر . وهذه المفهومات متمثلة بوضوح فى النقد العربى، ولم نصنع هنا أكثر من تصويرها كما هى وهناك حكاية يرويها الجاحظ تصور لنا هذه المفهومات يقول «قال عمرو بن العلاء : اجتمع ثلاثة من الرواة فقال لهم قائل أى نصف بيت شعر أحكم وأوجز؟ فقال أحدهم: قول حميد بن ثور الهلالي

وحسبك داء أن تصح وتسلما

وقال الثانى من الرواة الثلاثة بل قول أبى خراش الهلالي .

نوكل بالأدنى وإن جل ما يمضى

وقال الثالث بل قول أبى نؤيب الهذلى

وإذا ترد إلى قليل تقنع

إنما كان الشرط أن يأتوا بثلاثة أنصاف مستغنيات بأنفسها، والنصف الذى لأبى نؤيب لا يستغنى بنفسه، ولا يفهم السامع معنى هذا النصف حتى يكون موصولاً بالنصف

(١) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ ص ٤

(٢) النويرى نهاية الأرب ج ٧ ص ٤

الأول، لأنك إذا أنشدت رجلاً لم يسمع بالنصف الأول وسمع «وإذا ترد إلى قليل تنقع» قال: ومن هذه التي ترد إلى قليل فتنقع؟ وليس المضمن كالمطلق^(١).

هكذا بحث النقاد والرواة عن أشعر نصف بيت، وهم لا يرضون عن نصف بيت أبي نؤيب لأنه يثير في نفس سامعه تساؤلاً عن المعنى المقصود، فهو إذن غير مكثف بنفسه، وهذا يهون من شأنه. «ورغم انطلاق النظم في بعض شعر أبي تمام، ذلك الانطلاق الذي لم يكن نتيجة لاختيار مقصود وإنما يرجع إلى الصعوبة في إلباس المعاني القديمة أثواباً جديدة، وكذلك القول في تناول ابن الرومي للمعاني الشعرية، رغم هذا ظل الإيجاز صفة مرغوبة في الشعر العربي سواء عند الشعراء والنقاد»^(٢). ولم تقتصر ظاهرة الإيجاز على ميدان الشعر بل امتدت إلى جوانب النثر عندما مست الحاجة إلى النثر، وكأن طبيعة النثر لا تختلف عندهم عن الشعر من حيث إن النثر للبيان والتوضيح والتفصيل وإبراز الفكرة بتعبير مباشر؛ فيروى لنا ثمانية هذا الخبر الطريف، قال: «سمعت جعفر بن يحيى يقول لكتابه: إن استطعتم أن يكون كلامكم كله مثل التوقيع فافعلوا»^(٣). وقد كانت التوقيعات في ذلك الوقت فناً بذاته. وهكذا يلتقى الشعر وبعض ضروب النثر عند هذه الظاهرة، ظاهرة الإيجاز، ذلك الإيجاز الذي دعت إليه وحدة البيت أو وحدة الشطرة من البيت في القصيدة، تلك الوحدة التي جاءت نتيجة لارتباط البيت في بنائه بصورة خاصة تقوم على العكس المتوازن (ا ب ج - ج ب ا) وهذا العكس جاء تبعاً لتنظيم خاص لعلاقات العناصر (الألفاظ)، لا العناصر ذاتها.

وهكذا يهتم النقاد والبلاغيون العرب بدراسة الشكل في الفن القولي، ويحللون الجمال فيه، في عنصره الزماني وعنصره المكاني، فيكشفون عن قوانين الإيقاع وقانون العلاقات التي تعمل في جمال هذا الشكل، ويحاسبون الشعراء على هذا الأساس الجمالي الصرف، وقوانين الجمال التي كشفوا عنها هي القوانين الطبيعية التي تمثل في الفن وفي الأشياء على السواء، ولكنها في الفن تكون أكمل. وجمال الفن على الطبيعة هو في هذا الكمال الذي يدركه العقل البشري من حيث إنه غير منفصل عن الطبيعة.

* * *

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ١ ص ١٦٦

(٢) Elkot A.: Arab Conception of Poetry, ... PP.154-5

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ١ ص ١٢٧

خلاصة :

انتهيت فى هذا الفصل إلى تقرير عدة حقائق :

١ - أن اللغة تشتمل على عنصرين زمانى ومكانى يقابلهما مفهوم اللفظ والمعنى أو الدلالة، وهذان العنصران يتمثلان فى الصورة الأولى للفن القولى .

٢ - الصورة الأولى فى العمل الفنى هى ما يقابل الشكل، والصورة الثانية هى ما يقابل المحتوى .

٣ - نقد المحتوى أو الصورة الثانية عملية شخصية لايراعى فيها الناقد عناصر الجمال فى الشئ بقدر مراعاته اعتبارات أخرى، هذه الاعتبارات هى الأسس التى تتخذ للنقد، ولم يكن للعرب كبير عناية بالصورة الثانية، ولذلك تمثلت هذه الأسس عندهم بصورة محدودة ، وربما وقفوا منها موقف الإنكار كما صنعوا فى الأساس الأخلاقى . وهذه الأسس هى :

(١) أساس المنفعة والتعليم : فقد اختار بعض الناس شعراً وفضلوه لأنه مفيد فى التربية والتأديب . . . إلخ ، ولكن الباحثين عن هذه الفائدة كانوا قلة فى النقاد وفى الشعراء على السواء .

(ب) الأساس الأخلاقى و (الدينى) : لم يستجيب الشعراء ولا النقاد للنزعة الأخلاقية أو الدينية وقصّلوا بينها وبين الأدب فصلاً تاماً، بل ربما أدركوا فيها خطورة على الأدب . ولم يكن تأثيرهم بالقرآن إلا من ناحيته الجمالية الشكلية فقط .

(ج) الأساس التاريخى، وقد تمثل فى بيئة بذاتها هى بيئة علماء اللغة الحريصين عليها ، والذين دفعهم هذا الحرص إلى التعصب للقديم على الجديد لا لقنيتة ولكن لمجرد قدمه .

(د) الأساس الاجتماعى : خضعت القصيدة العربية فى شكلها لاعتبارات ، وتبنى النقد هذه الاعتبارات واتخذها أساساً، وبها جعل لكل شاعر طبقة بذاتها ينتسب إليها . وهذه الاعتبارات لم تكن تتصل بجمال العمل الفنى ولكنها كانت تتصل بالأوضاع الاجتماعية . كما انقسم هذا المجتمع طبقتين : العامة والخاصة، فكان هذا الانقسام سبباً فى معارك أدبية تنتهى بالتوفيق بين الطرفين ، وتطلب الناقد من الشاعر أن يراعى الطبقتين .

(هـ) الأساس النفسى ، وتتدرج تحته كل الأحكام التى كان الناقد يتحدث فيها عن نفسه أو عن أشياء أخرى أثارها فيه العمل الأدبى لا عن هذا العمل الأدبى ذاته . ولذا فهو لا يتحدث عن الجمال، ولكنه يتحدث عن أثر العمل فى متلقيه بما هو فرد .

٤ - الشعر عند العرب صناعة ولهذه الصناعة قوانين تتحكم فى الشكل فتجعله جميلاً أو قبيحاً. والجمال عند العرب يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى المحتوى ، وهو فى الفن أكمل منه فى الطبيعة، وإن كانت هذه القوانين فى ذاتها قوانين طبيعية . ومن ثم كثر عندهم النقد القائم على الأساس الجمالى الصرف؛ الأساس الذى يهتم بجمال الصورة الأولى . وهم فى بحثهم عن هذا الجمال الموضوعى قد كشفوا عن الأساسين المشتركين فى كل الفنون : الإيقاع والعلاقات، وحاولوا تصوير قوانينهما بصورة ملموسة . وحين كشفوا عن هذه القوانين اتخذوها أساساً للنقد، اتخذوها أساساً للحكم بالجمال والقبح، ولكنهم فى هذه المرة كانوا يتكلمون عن الجمال بالمعنى الإستطليقى الدقيق .

الباب الثالث

التفسير

تمهيد

أعظم خطأ يمكن أن يتعرض الباحث للوقوع فيه هو عندما يكون بسبيل تفسير ظاهرة من الظواهر العامة والتعليل لها . ذلك أن الإمساك بأطراف الخيوط الأولى التي تكون سدى هذه الظواهر أمر من الصعوبة بمكان ، لأن هذه الأطراف فى العادة تكون محوطة بكثير من الغموض، فلا يكاد يرى الباحث أمامه إلا الظاهرة نفسها فى كمالها ووضوحها . ونحن فى محاولتنا تفسير الأسس الجمالية كما تمثلناها فى النقد العربى إنما نعرض أنفسنا للوقوع فى هذا الخطأ، لأننا لانستطيع ولا يستطيع باحث أن يقطع ويقنع بتفسير ما للظاهرة بعينها. وسوف نرى أن التعارض فى النظريات التفسيرية حتى القائمة على أساس تجريبي، يكاد يحمل على الاعتقاد باستحالة تفسير واحد صحيح لظاهرة ما .

غير أن هذا لا يدعو لليأس إذا كنا نؤمن بأن الحقيقة الواحدة أو الظاهرة الواحدة لها أكثر من جانب، ويشارك فى تكوينها أكثر من عامل . ومعنى هذا أن الظاهرة الواحدة يقتضى تفسيرها الوقوف عند كل العوامل التى يمكن أن تكون قد اشتركت فى تكوينها . وهنا أيضاً نكون عرضة لخطورتين على أقل تقدير، هى خطورة القول بالعلية بين هذه العوامل المختلفة (المناخ - بنية الجسم - تكوين العقل - نوع التفكير - نوع الإنتاج - الإنتاج الفنى - الظاهرة الأدبية مثلاً) ، والثانية : هى رد الظاهرة إلى العوامل الموازية لها فى الواقع، أى التى تحتاج مثلها إلى التفسير (الحياة الدينية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية تفسر الظاهرة الأدبية). فالنقد الذى يوجه إلى الطريقة الأولى هو أن المقدمة الأولى (العامل الأول) قد تتكرر ولكن تختلف النتائج (الظواهر)، وقد تتفق الظواهر ويختلف ذلك العامل الأول، وهذا وحده يشكك فى صحة العلية التى بين العامل الأول والظاهرة. والنقد الذى يوجه إلى الطريقة الثانية هو أن التشابه بين الظواهر المختلفة قد يرتقى إلى افتراض تفاعل هذه العوامل، ولكنه لا يفسرها مطلقاً. ومن ثم تكون الحياة الدينية - من وجهة نظر خاصة - مفسرة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأدبية . وهكذا، ولكن الحقيقة أن هناك تشابهاً فى النزعات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأدبية. وقد تكون هذه الظواهر متفاعلة، ولكنها لا يفسر بعضها بعضاً إلا من وجهات نظر خاصة، فإذا بنا نجد الظاهرة الواحدة تفسر غيرها وتفسر به.

هل من سبيل إذن للقيام بمهمة التفسير دون مواجهة هذه المواطن الخطرة ؟ لاسبيل إلى ذلك إلا أن نجمع الظواهر المتشابهة وأن نضعها جنباً إلى جنب، وحين تأمين هاتين الخطورتين نستطيع أن نتجاوز ذلك إلى التفسير والتعليل . ووضع الظواهر المتشابهة جنباً إلى جنب يعطينا الفرصة لتصوير «الروح العام» السائد في جوانب الحياة المختلفة .

والحق أن الركون إلى مفهوم «الروح العام» لا يعدو أن يكون هروباً إلى ميدان غير محدود الأطراف؛ فهو نزعة صوفية في البحث جاءت - في رأيي - صدى للغموض الذي يحيط أطراف الخيوط الأولى التي هي بمثابة سدى الظواهر المختلفة . ولذلك فنحن حينما نصل إلى هذه الأطراف الضارية في غيابات المجهول لانملك إلا أن نقول : إنها تنبع من «الروح العام السائد»، أو هي صادرة عنه . ويبقى هذا «الروح» غامضاً حتى نستطيع وصفه من مجموع الخصائص المشتركة التي نكشفها في الظواهر المختلفة الصادرة عنه . فمن الظواهر نعرف الروح العام، وهذا الروح بدوره . يستطيع أن يلقي لنا الأضواء على ما يتكشف لنا فيما بعد من الظواهر .

نحن إذن في حاجة إلى كتاب يحدثنا عن «روح الحياة العربية»، على أن يجمع لنا هذا الكتاب كل الخصائص المشتركة بين ظواهر الحياة العربية المختلفة، ولكن مثل هذا الكتاب لا يمكن أن يتوافر إلا بعد الدراسات الفرعية التي تتناول جوانب النشاط المختلفة . وقد قمنا من جانبنا بدراسة الناحية الفنية كما يصورها لنا النقد الأدبي عند العرب، وصورتها بحسب المفاهيم التي كانت بين يدينا . وما نحن أولاء نجد التشابه جوهرياً بين عناصر هذه الصورة وصورة أخرى هي نتيجة دراسة الناحية الفنية كما يصورها فن العمارة والتصوير. فقد انتهى العلماء في هذا الميدان إلى نتائج تتفق مع ما سبق أن انتهينا إليه، وتشخص لنا خصائص عامة سبق أن عرفناها في الفن القولي. وسنعرض هنا صورة لهذا التشابه، لا على أن يكون أحد الفنين مؤثراً في الآخر، ولكن على أن يكون في تشابههما توثيق لنتائجنا من جهة، وبداية لتصوير الخصائص المشتركة المكونة لروح الحياة العربية العام من جهة أخرى .

وقد أدرك مفهوم «الروح العام» دارسو الفنون الشكلية عند العرب، وانتهوا إليه، على النحو الذي صورناه تماماً . يتضح ذلك في قول هيلدي زالوشر: «يخيل إلينا أننا لانلمس

الخصوع فى الناحية الشكلية والجمالية من الأثر، بل الذى نلمسه هو نوع من التوازى فى الفكرة، كما لو كانت الفكرة الاقتصادية والفكرة الجمالية متأثرتين بقوة أخرى تملى القوانين نفسها على الناحيتين الاقتصادية والفنية، فنجد آثار العقل الواحد فى طريقة الحياة وفى الأسلوب الفنى، كما أننا سنلاحظ التأليف نفسه، والنسق ذاته فى كليهما، مما يجعلنا نفترض وجود قوة عليا خارجة^(١) . ولاشك أن افتراض وجود قوة عليا خارجة يصور لنا تلك النزعة الصوفية التى سبق أن أشرنا إليها . فهذا «التوازى فى الفكرة» كما يبدو فى ألوان النشاط المختلفة ليس من السهل معرفة أصله والباعث عليه لغموضه. فليكن هذا الأصل قوة عليا خارجة، أو ليكن «روحاً» .

ومن الخواص المشتركة بين الفن القولى وفن الزخرفة الإسلامية خاصة التجريد . ويشبهه الدكتور بشر فارس طريقة «الرمى» فى الفن الإسلامى بالاتجاه التجريدى، فهذا الفن الإسلامى «خاصة متى أفلت من سلطان التراصف، قارب «الفن المجرد»، هذا الذى يفتن به الآن المطرفون فى أوربة ولاسيما فى باريس. وهو على نوعين، فلسنت أعنى النوع الذى يحيد عن التصور المعقول إلى اختراع بنيات خارجة عن منظورات العالم، تائهة وراء المدلولات المتواترة، والوجدانيات المتوارثة، بل أعنى الذى يعتمد إلى تخفيف الأشياء المحصلة فى الواقع . فيفرغها مكتفياً بخطوط معتدلة منبئة عنها، ترتب فى نظام يبدو كأنه جاء اعتباطاً»^(٢). وقد حاول الدكتور بشر فارس أن يرد عناصر الزخرفة الإسلامية إلى مفهومات الدين الإسلامى نفسه، مفسراً لمظاهرها فى ضوء من القرآن . ولكن ألم نقل إن فى مثل هذا القول خطراً عظيماً؟ وإذا كنا قد رأينا الميل إلى الفصل بين الدين والفن قويا - واضحاً كان الخطر أعظم . والنتيجة التى انتهينا إليها فى ميدان الفن القولى والتى تنهض معارضة لهذه الدعوى هى بعينها النتيجة التى انتهى إليها الدكتور زكى محمد حسن بشأن الفنون التشكيلية فى الإسلام ، فعنده «أن العلاقة بين الدين الإسلامى وفنون الإسلام ليست وثيقة، فالإسلام لم يستخدم الفن فى الطقوس الدينية أو نشر العقيدة الإسلامية كما استخدمته الأديان الأخرى»^(٣) . وعلى ذلك فإن خاصة التجريد المشتركة ليست أثراً للدين ونتيجة لتعاليمه.

(١) هيلديه زالوشير : البناء الفنى، مجلة الكاتب المصرى ، مجلد ٨ ، عدد ٢١ ، ص ٥٠٤

(٢) بشر فارس : سر الزخرفة الإسلامية، المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة، سنة ١٩٥٢ ص ١٦

(٣) زكى محمد حسن : فنون الإسلام ص ٦٦٨

وقد أدت هذه النزعة التجريدية إلى أن ينصرف الفنانون المسلمون إلى «إتقان أنواع من الزخرفة بعيدة عن تجسيم الطبيعة الحية أو تصويرها، فأبدعوا في الرسوم الهندسية، واتخذوا من العناصر النباتية زخارف جريدها عن أصولها الطبيعية، وأسرفوا في استعمالها حتى أصبح أشهر أنواعها يعرف عند الإفرنج باسم (أرابيسك) ، أى الزخارف العربية»^(١).

وفن الأرابيسك يقوم في جملة على أساس من التجريد والسيمترية، وهما عاملان سبق أن رأينا دورهما في الفن القوي، فمنذ البداية يظهر فن الأرابيسك الإسلامي ميلاً دائماً لأن يصبح أكثر فأكثر تجريداً، ويزداد استخدام الزخارف الورقية بوصفها أشكالاً هندسية .. ويصبح التصميم الورقي يحده الاهتمام بالسيمترية التي يمكن أن يتطلبها الزخرف ذاته أو شيء يتعلق به»^(٢) . فالفنان العربي كان يركز كل اهتمامه في الزخرف أو الشكل - أى السطح - الذي يريده جميلاً يبهير العين . وهو في سبيل ذلك يجرد عناصره من حيوياتها ولا يأخذ منها إلا الشكل، ثم هو ينسق هذه العناصر تنسيقاً خاصاً يوفر لها فيه كل عناصر السيمترية . فهو حريص على أن يضع في هذا الشكل كل إمكانياته الفنية، ولكنه لا يتعمق هذا الشكل أبداً، ولا يهتم بمعنى أو شعور وراءه. وهو حين يستخدم الألوان في هذا الشكل فإنه يستخدم الألوان البراقة ويفرط في توزيعها . «كل ذلك جعل الصور الإسلامية لا تبدو مجسمة إلا في النادر. وذلك لأن الفنان لم يستطع أن يكسبها عمقاً إلى جانب طولها وعرضها، ولم يقلح في أن يكسب مناظرها شيئاً من الحركة والحياة»^(٣) .

وهذه العناصر : التجريد والسيمترية والألوان البراقة، كانت سبباً في أن الصور الإسلامية «أعوزها التكوين الباعث على التفكير، والألوان المملوءة بالمعاني والمغزى في بيان نعيم الحياة وآلامها، فغلب عليها الطابع الزخرفي، وبزتها اللوحات الفنية الأوربية في النضوج والقدرة على التعبير عن الجمال الروحي في الحياة والطبيعة، وعلى تصوير التضحيات البشرية في سبيل الدين والوطن والمثل العليا»^(٤) . وهكذا أبعدت هذه العناصر الجمالية التصوير الإسلامي عن أن يصور تجربة فنية، أو أن يستهدف غاية نفعية أخلاقية

(١) المرجع السابق ٦٧٢

(٢) Encyclopaedia of Islam, vol. I. P.363

(٣) زكي محمد حسن : فنون الإسلام ص ٦٧٢

(٤) المرجع السابق ٦٧٢ ، ٦٧٣

أو دينية أو اجتماعية ، وحصرته في الشكل وحده، الشكل الذي لا يستهدف غاية أكثر من مجرد الزخرفة، والذي يمتع الناظر إليه بون مفهوم .

ويختلف الحكم على هذا الفن، كما سبق أن اختلف إزاء الفن القولي، فالذين يتطلبون في العمل الفني غاية وتجربة لا يجدون ما ينشدون في الفن الإسلامي. وقد رأينا الدكتور زكي محمد حسن يقرنه في الفن الأوربي الذي يستهدف الغاية وينطوي على التجربة لكي يوضح لنا الفارق بين الفنين . على أن هذا الفن الشكلي الصرف هو الصورة التي وجد فيها كانت - كما عرفنا - مثال الجمال ، ولكن مؤلفاً مثل جويو، حريصاً على الجدية والغاية في العمل الفني، لا يرى أن «التزين العربي هو المبدأ الذي تحدر منه الرسم والشعر والموسيقى، بل هو إجهاض الفن قبل اكتمال تكوينه»^(١) .

وأما ماذا كان الحكم على هذا الفن العربي فالذي نريد إلى تثبيته هنا هو ذلك التوازن في الخصائص الجوهرية لهذا الفن والفن القولي، فقد رأينا الميل إلى التجريد واستلهاهم المثال يتضح في الشعر منذ العصر الجاهلي . ثم يتخذ مبدأ التجريد صورة أخرى عند النقاد البلاغيين في حديثهم عن «النظم» وما يكسب الكلام من جمال . ورأينا كذلك كيف كانت الصنعة تتركز عند الشعر في توفير عنصر الإيقاع بقوانينه المختلفة . وقد رأينا كذلك كيف كانت العناية بالوحدة، وكيف كانت القصيدة مجموعة من الوحدات المتشابهة المتوازنة والمتوازنة، التي يمكن أن يمتد بها الشاعر كما شاء. هذا التكرار نفسه هو كذلك ما وقف عنده علماء الآثار الإسلامية وسجلوه من حيث هو خاصة جوهرية في الفن العربي بصفة عامة، وحاولوا تفسيره، ولم يكن اتجاههم الزخرفي مقصوداً على التصوير فحسب، بل كان كذلك يتمثل في غيره من الفنون . ولعل طبيعة الزخرف ذاتها قد ساعدت على استغراق الفنان العربي في الاهتمام بالوحدة ذاتها لا بالعمل من حيث هو كل، لأنه يستطيع بعد ذلك أن يكرر هذه الوحدة ما شاء من المرات وإلى ما لا نهاية . ومن ثم «لم تكن الورقة في الزخرف تمثل نهاية ولكنها تمتد إلى أصل آخر، وهكذا تتكرر مرات لاحصر لها . وهذا يرتبط بحقيقة أن موضوع الزخرفة يقوم في العادة على أساس مبدأ الترابط اللانهائي»^(٢) . وقد أكسبت هذه الطريقة المنتجات الفنية صفة ظاهرة يسميها الدكتور زكي

(١) جويو : مسائل فلسفة الفن المعاصرة ، ص ٧٢ .

(٢) Encyc. of Islam, voi I. p.364

محمد حسن «كراهية الفراغ» .. «ذلك أن الفنان المسلم يعمل على تغطية المساحات والسطوح وينفر من تركها بدون زينة أو زخرفة ... وطبيعى أن كراهية الفراغ عند الفنانين المسلمين دعتهم إلى الإقبال على تكرار وصفه بعض الغربيين بأنه تكرار (لا نهائى)، وأرادوا أن يفسروه بروح الدين الإسلامى وطبيعة الصحراء التى نشأ فيها العرب، ولكن الحق أن مثل هذا التفسير لاملح له»^(١).

ونحن نوافق هنا على أن تفسير التكرار اللانهائى من روح الدين الإسلامى وحده لاملح له، لأن الفن القولى - وقد ظهر عند العربى ونضج قبل ظهور الإسلام من جهة، كما كان الميل إلى إبعاده عن دائرة الدين قوياً من جهة أخرى - يشارك فى هذه الصفة الجوهرية . ولكننا أميل إلى القول بأثر «طبيعة الصحراء». وإن كنا نمسك عن ذلك الآن إلى حينه. وقد رأينا الدكتور بشر فارس يقوم بمهمة تفسير خصائص الفن العربى التشكيلى من روح الدين وتعاليمه ، ولكن كثيرين غيره يرفضون هذا التفسير، وينظرون إلى سبب أبعد من الدين والفن على السواء ، ينظرون إلى «الروح»، إلى «القوة العليا الخارجة» .

وقد أشار الدكتور زكى حسن إلى كراهية العربى للفراغ، ولاشك أن هذه الكراهية جاءت صدقاً للقضاء العريض الذى يمتد أمامه فى الصحراء، فإذا كان فن المعمار العربى «يترك فى النفس شعوراً بالقضاء الطليق، ويوحى إليها باللانهاية»^(٢). فمن الممكن أن يكون ذلك صدقاً لذلك القضاء الممتد فى الصحراء، الذى يثير نفس العربى إزاء هذا القضاء اللانهائى . ومن ثم كانت «الزخرفة الإسلامية بما فيها من تجريد كلى تشهد على قلق الإنسان وسط الكون . وليست الزخرفة العربية الرشيقية، وأشكالها الهندسية التى تستوحى قواعدها من قواعد الرياضة إلا تكراراً للموضوع الرئيسى ألا وهو الرغبة فى حل معادلة اللانهاية»^(٣).

هذا تفسير يبدو أرجح من غيره . ومع ذلك فهو غير نابغ من الدين ، وإنما هو يصلح تفسيراً للظاهرة كما تبدو فى الفن والدين على السواء . وقد تمثل مفهوم «اللانهاية»

(١) زكى محمد حسن : فنون الإسلام ص ٦٧٧ . ٦٧٨ .

(٢) هيلدي زالوشر : الفن البنى، مجلة الكاتب المصرى، مجلد ٦ عدد ٢١ (يونى سنة ١٩٤٧) ، ص ١٠٨ .

(٣) هيلدي زالوشر : رمز وزخرفة، مجلة الكاتب المصرى ، مجلد ٧ عدد ٢ (أكتوبر سنة ١٩٤٧) ، ص ٩٠ .

فى الدين فى وصف الله بآئه «الأول والآخر» الذى وجد منذ الأزل ويبقى إلى الأبد، الذى لآبدآية له ولآنهآية .

على أن هناك تفسيراً آخر يحاول كذلك أن يرتد إلى السبب البعيد لهذه الظاهرة سواء فى الدين أو الفن ، وهو التفسير الذى يقول به انتجهاوذن فى بحثه عن طابع الفن الإسلامى قيقول : «يبدو أن إنكار العلاقات السببية بين الحوادث الطبيعية كان له أثره لافى العقائد الإسلامية فحسب بل فى الفن الإسلامى كذلك، فبدلاً من قوانين الطبيعة لانجد إلا سلسلة عادية من الأشياء تحدث نتيجة خلق مجموعة من الأحداث والأفعال يتمثل فيها نوع من الاطراد المنتظم من لحظة إلى لحظة ، ولكنها مازالت تستتبع سلسلة من الأفعال الاعتبائية . ونحن نجد - دائماً فى الغالب - أن الزخرف على الأشياء ينقسم إلى وحدات منفردة كثيرة جداً، قد وضعت بصورة اعتبائية بحيث يمكن التعديل فيها والتبديل، فليست هناك علاقة بين الوحدات . وحتى عندما تظهر الموضوعات المقسمة منظراً ... فإن كل قسم منفرد يستقل بنفسه ... وهذا الاتجاه الوجدانى atomistic يمكن أن توجد له صورة موازية فى الأدب، ففى مقامات الحريرى مثلاً نجد نفس السلسلة من المناظر غير المرتبطة التى تصل إلى الخمسين فى هذا الكتاب بالذات، وإن كان من الممكن أن تصل إلى عدد غير هذا ، فنجد المقامة الواحدة ليس لها مكان فى الكتاب من حيث هو كل»^(١) .

وهكذا يقدم إلينا انتجهاوذن قضية جديدة هى قضية «إنكار العلاقات السببية بين الحوادث»، ويفسر لنا على أساسها ظاهرة «الوحدة» والتكرار «اللانهاى» الغالبة على الفن التشكيلى، كما يمكن أن تكون كذلك فى الفن التعبيرى، هى بجانب هذا وذاك تتضح فى الدين ذاته. وهكذا يربط انتجهاوذن بين الظاهرة كما تبسوفى ثلاثة من ألوان النشاط الروحى عند العربى : الدين ، الفن التشكيلى ، الفن التعبيرى .

ومع ما يمكن أن تثيره القضية ذاتها، قضية «إنكار العلاقات السببية بين الحوادث الطبيعية» عند العربى من خلاف فإن الذى يعنينا هنا هو تلك المحاولة المتكررة لكشف طابع عام تشترك فيه ألوان النشاط المختلفة فى حياة العربى، وتفسير كل لون من هذه الألوان على أساس من هذا الطابع العام أو الروح العام .

Richard Ettinghausen : The Character of Islamic Art, edited in "The (١)
Heritage of the Arab," pp.262-3

وقد رأينا إلى أى حد تشترك تلك الخصائص الجوهرية بين الفن التعبيري والفن التشكيلي عند العرب، وإذا كان الاتجاه الجمالي الصرف الذي لمسناه فى الفن التعبيري يعطى الشكل دون المحتوى كل الأهمية ، ويعتمد الحكم عليه على حاسة السمع (للحكم على العنصر الزمنى من الصورة الأولى) فذلك الأمر بالنسبة للفن التشكيلي، فإن «المعيار الأساسى فى الحكم على معظم الآثار الفنية الإسلامية هو النظر دون الفكر»^(١) .

التجريد، السيمتريّة، الوحدة، التكرار، التلقى الحسى - بعبارة واحدة - هى القضايا المشتركة بين الفن التعبيري عند العرب والفنون التشكيلية . وقد حاول علماء تلك الفنون أن يقدموا التفسير ولكنهم لم يتفقوا على تفسير واحد ، وإن كان أغلبهم أميل إلى البحث فى الصحراء عن العلة الأولى، والباعث العام المشترك، والبعض يرد هذا الباعث العام إلى طبيعة العربى التى تنكر العلاقات السببية بين الحوادث . بعبارة أخرى فإن التفسير هنا يستمد من البيئة الطبيعية حيناً ومن الجنس حيناً آخر. ونحن الآن - بعد أن نزداد اطمئناناً إلى النتائج التى انتهينا إليها فى الباب السابق، ويبقى أمامنا مهمة التفسير . وتعنى بالتفسير البحث عن المؤثرات التى هى مصدر تلك الظواهر الفنية المشتركة . وسنقسم هذه المؤثرات إلى قسمين : نبحث فى القسم الأول ما نسميه المؤثرات العامة ، وفى القسم الثانى نبحث المؤثرات الخاصة، وقبل أن نمضى إلى هذا البحث نشير إلى أن التفسير عملية اجتهادية أكثر منها علمية .

(١) زكى محمد حسن : فنون الإسلام، ص ٦٧٨، وكذلك للمؤلف نفسه : الفنون الإيرانية، ط دار الكتب

سنة ١٩٤٠، ص ٢٠٨ .

الفصل الأول

المؤثرات العامة

١ المؤثرات الطبيعية

(أ) البيئة الطبيعية

فى البحث عن المؤثرات الأولى والمصادر التى سبعت منها الحياة فى شتى مظاهرها يكون الحديث عن البيئة الطبيعية مقدماً فى أغلب الأحوال . إيماناً بأن «الإنسان نتاج بيئته»^(١) وهذه القضية تقوم على مفهومين هما الإنسان والبيئة . عندئذ تتشعب الدراسات شعبتين، إحداهما تتناول الإنسان من حيث جنسه ودمه ووراثاته، والأخرى تتناول البيئة من حيث مكوناتها الطبيعية والمناخية وتبقى المشكلة معلقة بين الطرفين فنكاد لانقطع بأن الإنسان نتاج وراثاته الجنسية أو نتاج بيئته الطبيعية، بل لعل المهتمين بكل من الشعبتين يتحيزون لجانب بعينه ويكشفون عن العيوب فى الجانب الآخر

وقد أشار أتوكليتييرج إلى أن دراسة الأجناس كانت تتبع منهجاً ذاتياً حيثما وجد من يحكم لشعوب شمال أوروبا بالامتيان، أو من يفضل شعوب البحر المتوسط ويعزى إليها كل تقدم وحضارة . ومن ثم لم تكن لهذه الدراسات قيمة علمية . ويتجه البحث الآن إلى منهج موضوعى لدراسة مشكلات الأجناس . وقد اتبع هذا المنهج طريقة الاختبارات النفسية التى يمكن الحكم على ذكاء الشعوب مثلاً بحسب نتائجها . ولكن هناك صعوبات كثيرة تحول دون الاعتماد على هذه الطريقة، منها الاعتبارات الخاصة بالتربية والتجارب الخاصة بالشعوب والعادات . إلخ، أى الاعتبارات الخاصة بالوراثة والبيئة والتفاعل بينهما، وقد تبين من التجارب أن الوراثة ليست ذات خطر . لأنه عندما تشابهت البيئات اختلفت الفروق التى ظهرت من قبل بين الأجناس، واختفت نهائياً عندما اتحدت البيئة^(٢) فكان اتحاد البيئة ينقى تلك الفروق المزعومة بين الأجناس، وكان البيئة هى التى تشكل

(١) S. F. Markham Climate and the Energy of Nations. Oxford Univ Press, 1947 p 217

(٢) Otto Kneberg Race and Psychology Unesco, Paris 2nd impr 1951 (٢) pp.5-24

وتعطى. «وهذه الحقيقة تنهض دليلاً قوياً ضد النظرية القائلة بأن الجنس عامل يحدد مستوى الذكاء»^(١).

ويتبع ذلك أن الأجناس المختلفة عندما توجد فى بيئة واحدة فإنها تنسى أجناسها «المزعومة» القديمة، وتتشكل بحسب هذه البيئة، ويأخذ أبنائها طابعاً مميزاً لهم وكأنهم ليسوا من أصول جنسية مختلفة . ونظرة إلى أمريكا قد توضح لنا هذه الظاهرة؛ فالذين نزحوا إليها ينتمون إلى أجناس مختلفة، ولكنهم الآن جميعاً «أمريكيون» فى طبائعهم، فى أخلاقهم، فى عاداتهم، فى تفكيرهم وكل نزعاتهم، أو هكذا يبدو .

ويمكن إثبات ذلك بطريقة أخرى، فإن الأخوين من جنس واحد إذا نشأ فى بيئتين مختلفتين ظهرت بينهما فروق جوهرية مرجعها إلى عمل البيئة. وقد عرفت هذه النظرية ودخلت ميدان الدراسات الأدبية لأول مرة فى القرن الثامن عشر على يد دى بس Du Bos فى مؤلفه: أفكار نقدية فى الشعر والتصوير Reflexions Critiques Sur la Poésie et la Peinture ؛ فهو أول من قال بنظريتي الجنس والبيئة . وقد أثار دهشته أن رأى الشجرتين من أرومة واحدة إذا غرستا فى أرضين مختلفتين أنتجتا كذلك ثمراً غير متشابه فى صفاته^(٢) .

ولكن ما العامل الأول فى البيئة الطبيعية الذى يفرض نفسه حتى على الخصائص الجنسية ؟

ينقل لنا روجير ميرسييه عن دى بس فى كتابه السابق الجواب عن هذا السؤال بأن المناخ هو ذلك العامل، فقد لاحظ دى بس «أن المناخ كان أقوى من الدم والأصل»^(٣)، ويشير دى بس إلى «أن الأسباب الطبيعية physiques كذلك لها نصيب فى النهضة المدهشة للآداب والفنون» . ويدرك كل العالم أن طبيعة المناخ تؤثر فى منتجات البلدان ... فلا بد أن

(١) المصدر السابق ، ص ٢٤ .

(٢) Charles Bernard : Esthétique et Critique, p.189.

(٣) Roger Mercier : La Théorie des climats des "Reflexions Critiques" a "L'Esprit des Lois," Revue d'Histoire Litt, de la France, 53e. No,1.1953, p.22.

يكون للمناخ تأثير قوى بصفة خاصة على «أعضاء الدماغ أو أجزاء الجسم البشرى التى تتحدد فى أثناء الحديث عن الروح والميول البشرية من ناحية طبيعية» لأن هذه الأجزاء «بلا مقارنة أكثر تركيباً وأكثر حساسية» من غيرها، وكذلك مصدر أشجاننا، أليس هو «وبصفة خاصة - فى عدم اعتدال أمزجتنا أو فى طبيعة المناخ الذى يعكر كياننا»^(١) .

فإذا كنا بسبيل اختلاف الأنواق بين الشعوب نهضت هذه النظرية تفسر لنا هذا الاختلاف فى ضوء العوامل الطبيعية السائدة فى بيئات هذه الشعوب، فكما أن هذه العوامل تحدد لنا خصائص الناس الطبيعية فى كل من هذه البيئات فإنها كذلك تستطيع أن تمتد فتفسر لنا اتجاهها النوقى .

ويشير لنا روجير ميرسييه كذلك إلى نص ورد فى كتاب فلتير : «دراسة فى الشعر الملحمى Essai sur la Poésie Epique»، بيّن فيه اختلاف الأنواق بين الشعوب الأوربية . وهو فى سبيل ذلك قد نقل قطعاً من تاس Tasse وملتن وأنتونيودى سولى Antonio de Solis وبوردالو Bourdaloue ، وأتبع نقوله بشرح تدل الصور فيه على أثر العوامل الطبيعية . ويقول فلتير : إنك تحس عند أعظم الكتاب المحدثين طابع وطنهم من محاكاتهم القديم، فقد استوت أزهارهم وفاكهتهم ونضجت تحت شمس واحدة . ولكنهم يستمدون من الأرض التى غذتهم بالأنواق والألوان والصور المختلفة . إنك لتعرف الإيطالى والفرنسى والإنجليزى والأسبانى من أسلوبه ، كما تعرفه بملامح وجهه ونطقه وصفاته^(٢) .

فالبيئة الواحدة تكيف أسلوب الإنسان كما تكيف بنيته العضوية، والمناخ عامل قوى التأثير فى هذه البنية، ومن بينها الدماغ، ومن ثم فهو عامل قوى التأثير أيضاً فى الناحية الروحية لهذا الإنسان. واختلاف البيئات والمناخ يتبعه اختلاف البنية الجسمانية والروحية على السواء . ومن هنا اختلفت أنواق الناس فى بيئة عنها فى أخرى .

والحق أن هذه النظرية مغرية إلى حد بعيد، وهى تصدق حينما يكون المراد تفسير ظواهر عامة لامظاهر فردية. ذلك أن أول نقد يوجه إليها هو أن الفردين اللذين ولدا ونشأ

(١) Ibid , pp.22-23.

(٢) Op. cit., p.19.

فى بيئة واحدة لا يكونان بالضرورة متشابهين فى الصفات . بل كثيراً ما يختلفان (وإن كانت التجارب قد أثبتت - كما رأينا - أنهما متشابهان) ولكن هذه فى الواقع حالات فردية تظهر فى كل جماعة تقطن بيئة بعينها، فتكون هناك اختلافات بين أفرادها، والنظرية هنا لا تفسر هذه الخلافات الجزئية، بل هى تفترض اشتراك الأفراد فى خصائص عامة نتيجة لتعرضهم لمؤثر واحد وهو المؤثر الطبيعى، فالجميع يعانون مثلاً من حرارة الجو، ولكن كل فرد يتأثر بهذه الحرارة إلى حد معين، فيختلفون فى مدى تأثرهم بها، ولكنهم يتفقون آخر الأمر فى أنهم جميعاً تعرضوا لحرارة الجو وتأثروا بها .

ومع ما فى هذه النظرية من إغراء فإن القول بها يعد معطلا من معطلات الأدب والفن، فقد ساعدت هذه النظرية عند دى بس على تقديم نقد جديد، وهو نقد تأثرى وعلمى فى وقت معاً، ولكنه رغم جدته يتصل بالمأثور الكلاسيكى فى إنكاره وجود تقدم مستمر ولازم فى الفنون^(١). ذلك أن البيئة الطبيعية لا تختلف يوماً عن يوم . ولكنها قد تختلف ألف سنة عن ألف سنة، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن ألف سنة مدة كافية جداً لقيام حضارة وانهارها ، أى أن هناك تطوراً مستمراً داخل البيئة الواحدة. ولوسلمنا بأن الأثر الأول والأخير للبيئة الطبيعية لكان يلزمنا لهذا التسليم أن نجد الحضارات تتمتع بثبات، أو أنها لا تتغير إلا بمقدار ما يعتري البيئة الطبيعية ذاتها من تغير، وهو - كما رأينا - جد طفيف.

ورغم ما يمكن أن يوجه إلى هذه النظرية من نقد فإنها ماتزال مغرية، أو هى على الأقل أداة من أدوات التفسير . والتفسير على أساسها يتعرض لكثير من الخطورة ، ولكنه على كل حال يمهّد السبيل .

فإذا رجعنا إلى البيئة العربية وجدنا أوضح ما فيها هاتين الظاهرتين : الحرارة، فمناخ جزيرة العرب - على العموم - حار شديد الحرارة^(٢)، والصحراء، وهى تفرش أكبر جزء من جزيرة العرب .

فأى شئ يمكن أن تفسره لنا هاتان الظاهرتان؟ يمكن أن نجيب هنا فنقول : إنهما تفسران لنا فى الحياة الروحية ظاهرتى الثبات (على التقاليد) والتكرار .

Roger Mercier : La Theorie des Climats... p.17. (١)

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام، طه لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥، ص ٤ .

وقد سبق أن رأينا أن الثبات كان ظاهرة عامة تمثلت لنا في حب العربي للتقاليد، سواء أكانت التقاليد دينية أم فنية، أما الآن فنستطيع أن نرد هذا الثبات من حيث هو طابع عام في العرب إلى حرارة الجو . وقد نقلت إلن سمبل، وهي من ثقات علماء الجغرافيا، رأياً لمنتسكيو يقرر فيه هذه الحقيقة بالنسبة للشرق بصفة عامة، وتقول : «يعزو منتسكيو ثبات الدين والأخلاق والعادات والقوانين في الهند وغيرها من أمم الشرق إلى حرارة الجو»^(١) .

وقد تسأل : كيف تؤدي الحرارة إلى حب الثبات ؟ والجواب في هذه الحالة يحتاج إلى دراسة تحليلية عملية هي عرضة للخطر الذي أشرنا إليه في التمهيد وهو خطر القول بالعلبة (الحرارة) — بنية الجسم — تكوين العقل — نوع التفكير — نوع الإنتاج — الإنتاج الروحي — ظاهرة الثبات) .

أما الصحراء فتفسر لنا ظاهرة التكرار، إذ أن «للصحراء موسيقى ذات نغمة واحدة متكررة، موسيقى عابسة قاسية، رهيبة عظيمة، فلاعجب أن ترى أهلها قد استولى عليهم نوع من انقباض النفس أو الكآبة أو الوجد .. ولاعجب أيضاً أن يتغنى شعراؤها بنوع واحد من القول ونغمة واحدة، لأن الصحراء توقع في نفوسهم صوتاً واحداً، فيشعرون — كما تلقوا — شعوراً واحداً»^(٢) .

وقبل أن نمضي في هذا التفسير محصين أو مدعين نشير إلى أن الشعراء والنقاد قد أدركوا شيئاً من هذه النظرية الطبيعية ، فعرفوا ما للمكان من هواء خاص، وما لهذا الهواء من أثر في تلوين نفسية الأشخاص بلونه. وتلوين إنتاجهم الأدبي بهذا اللون . يروي لنا المرزباني هذا المعنى عن محمد بن أبي العتاهية إذ يقول : «أنشدت أبي أبا العتاهية شعراً من شعري فقال: اخرج إلى الشام . قلت: لم؟ قال : لأنك لست من شعراء العراق ، أنت ثقيل الظل، مظلم الهواء، جامد النسيم»^(٣) . فأبو العتاهية هنا يفرق بين بيئة

: Ellen Churchill Semple : Influences of Geographic Environment (١)
London, & Company, 1937 p.18.

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ط ٥ ، ص ٤٥ وما بعدها .

(٣) المرزباني : الموشح ، ص ٣٧٥ .

العراق والبيئة الشامية. وقد أنكر على ابنه أن يكون من أبناء العراق وأنه أولى أن يكون من أبناء البيئة الشامية ونتاجاً لها، فظله كظللها، ومواقه كهوائها . فلبينة الشام إذن جو خاص يؤثر في الجو النفسى لأبنائها، وهذا بدوره يتضح أثره فيما ينتجون من أعمال أدبية . (وبغض النظر هنا عما يمكن أن يفسر به النص من عصبية بين شعراء الشام وشعراء العراق) .

وكذلك يصور لنا القاضى الجرجانى هذا القهم حين يقول: «وقد كان القوم يختلفون . . . فيرق شعر أحدهم ويصعب شعر الآخر، ويسهل لفظ أحدهم ويتوعر منطق غيره، وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع وتركيب الخلق، فإن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع، ومائة الكلام بقدر مائة الخلقة»^(١) . فالجرجانى هنا يرد نوع الإنتاج إلى البنية والتركيب، فهو دمك بمقدار ما فى الخلقة من مائة. فإذا أضفنا كلامه إلى كلام أبى العتاهية نتج لنا أن البيئة الطبيعية بما فيها من مناخ تؤثر فى بنية الإنسان، فى خلقته ومزاجه، وتؤثر بذلك فى أدبه .

والآن ماذا تفسر لنا الصحراء وحرارة الجو فيها من الظواهر الأدبية؟

أما الصحراء فقد رأينا من قبل (فى التمهيد) أنها تفسر الشعور باللامحدود، باللانهاى ، وهو خاصية جوهرية فى الفن الإسلامى، ورأينا هنا منذ قليل أنها تفسر لنا التكرار، وهو خاصية جوهرية أيضاً فى الفن الإسلامى وفى الشعر . وتضيف هنا أننا نستطيع أن نفسر فى ضوئها كذلك نشأة الوحدة فى العمل الفنى، الوحدة البسيطة أو المعقدة المتشابكة العناصر، المستقلة عن غيرها من الوحدات، التى لايربطها بها سوى الامتداد الزمانى أو المكانى. ولاشك أن «الوحدة» خاصة جوهرية فى العمل الأدبى، واهتم بها الشعراء منذ اللحظة الأولى. وقد قلنا إن هذه الوحدة تمثل دائرة متصلة الطرفين كالحلقة المفرغة، فلا نعرف لها بداية ولا نهاية، أو أولاً من آخر وقد استخدمت كثير من العناصر الفنية – كما رأينا – فى سبيل إنجاز الوحدات فى العمل الأدبى فهذه العناصر جاءت لإنجاز الوحدة، ففكرة الوحدة إذن سابقة على هذه العناصر ومسببة لها . ولاشك أن السائر فى الصحراء يرى الأفق على مرمى النظر محيطاً به من كل جانب ، دائراً حوله

(١) الجرجانى : الوساطة . ص ١٣ ط صبيح .

كما تدور الدوامة الهائلة، وهو يحس بهذه الدائرة العظيمة المقلبة حوله، ولكنه لا يستطيع أن يبلغ مداها أو يصل إلى طرف منها . إنه يسير ولكن الدائرة ما تفتأ تدور، وينظر في كل لحظة حوله، ينظر أمامه ووراءه . وعن يمين وعن شمال فيجد الدائرة مطبقة حوله . تتغير المناظر ، وتذهب المعالم والدائرة هي الدائرة، وهو على أبعاد متساوية من محيطها . وهذا واحد من أبناء الصحراء، الحارث بن حنظلة اليشكري، من شعراء المعلقات، يحدثنا كيف تنغيب المناظر في بطن الصحراء ومع ذلك تبقى الصحراء هي الصحراء . ها هو ذا يدعو بناقته فتترك طرقاً أخفافها أثراً في الرمال، وهو ينظر خلفه فيجد هذه الطرق تنوب من بعيد في بطن الصحراء . ويظل هو دائماً في عنوه والصحراء لا تكف عن عملها، ومحيط الدائرة (الأفق) يتحرك دائماً ليكون منه على أبعاد متساوية . يقول الحارث في تصوير هذه الحركة :

وطراقاً من خلفهن طراق ساقطات ألوت بها الصحراء

فهكذا تتجدد المناظر ولكنها دائماً محوطة بدائرة . فلم يكن العربي إذن يحس بالامتداد؛ لأن الامتداد يفترض طرفين كالخط المستقيم تماماً . ولم يكن في الصحراء ذلك الخط المستقيم الممتد ولكن كان هناك الأفق الدائري دائماً، وكان الإنسان مركز هذه الدائرة دائماً . ولم يكن اعتباراً أن يقول النابغة للمنذر :

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

فالنابغة يحس بسعة الفضاء من حوله، ولكنه لا يجد مهرياً منه؛ لأن الدائرة من بعيد مغلقة، والحدود أبداً قائمة . فحيثما سار كان الأفق من حوله، ومهما أطال السير فالليل مدركه على نحو ما هو عليه .

هذا الإحساس بالدائرة الخالدة هو الذي انطبع في نفس العربي ، فكانت كل وقفة له تحوطها دائرة، ويتحرك فتتجدد وقفاته وتتجدد معها الدائرة، فإذا بكل موقف له دائرته الخاصة . وعلى هذا النحو كانت القصيدة رحلة تتعدد فيها المواقف ، ولكل موقف إطار خاص يدور حوله، أو لنقل كانت مجموعة من الأبيات ، وكان كل بيت دائرة مستقلة (وحدة) تتضمن موقفاً يعينه (معنى أو شعوراً أو صورة) . ووقفة عند معلقة امرئ القيس أو الحارث بن حنظلة تؤكد لنا ما نذهب إليه من طبيعة بنية القصيدة العربية .

وحدة البيت إذن مرجعها إلى ذلك الأفق الصحراوي الدائري، ذلك الأفق الذي يستقل فيه كل موقف بدائرة خاصة يلتقي طرفاها حوله . أحس ذلك الشاعر القديم وتمثل لنا في شعره، وعرفه فيما بعد العلماء والنقاد وحدوه وحددوا العناصر الفنية التي تضمن توافره في العمل الشعري. حدد الخليل بن أحمد الدوائر العروضية، وحدد النقاد والبلاغيون - كما رأينا - كل العناصر الإيقاعية والشكلية لعمل وحدة مستقلة جميلة .

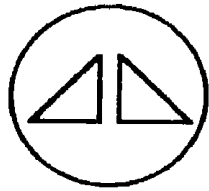
وسنجد فيما بعد من يتطوع لتفسير الإيجاز مثلاً على أساس جنسى أو اجتماعي، أو التركيز في المعنى وعدم الميل إلى تحليله والامتداد به إلى طبيعة الجنس السامي عامة مثلاً، ولكننا هنا نستطيع أن نفسر ذلك من الواقع المادي في ضوء فكرة الدائرة، فكما قلنا الآن، لم يكن العربي يشعر بالامتداد لأنه لم يكن عنده الطريق الممتد المحدد الجانبين، والمحدد البداية والنهاية، ولكن كان عنده دائماً دائرة، وإذا هو تحرك لا يلبث أن يجد نفسه في دائرة أخرى وهكذا . ومن ثم لم يكن يمتد بالمعنى الواحد لأن الدائرة المغلقة بطبيعتها غير ممتدة، فهي ليست كالخط نقطة ممتدة في اتجاه، ولكنها وحدة مستقلة .

ونعود الآن لنفسر ظاهرة التكرار على هذا الأساس .

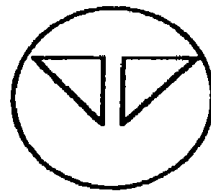
أما أن «الصحراء موسيقى ذات نغمة واحدة متكررة» فكلام لا يمكن فهمه لعدم تحده، ولاشك أن فكرة الدائرة يمكن أن توضح لنا ظاهرة التكرار هذه . فقد قلنا إن الحركة في الصحراء معناها الانتقال من دائرة إلى دائرة؛ فالدائرة ظاهرة دائمة، ولا يمكن التمييز في لحظة من اللحظات بين دائرة وأخرى ، فكان الوجود يتكرر في دوائر متشابهة تمام التشابه، مهما استقلت هذه الدوائر بمحتوى خاص وليس التكرار إلا تكراراً للوحدة المستقلة، للدائرة المغلقة . وهكذا هو في القصيدة، أبياتها دوائر متشابهة بل متطابقة في موسيقاها ونسقها، وكل منها دلالة المستقلة، وإن اختلفت الدلالات. وحين يتحدث إلينا علماء الفنون التشكيلية عند العرب عن الشعور باللامحدود أو اللانهائي الذي تبعته أعمال العربي الفنية بما فيها من تكرار متكرر يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية، فإن هذا ليس مصدره أي شعور عند العربي بالامتداد، فليس في بيئته كما قلنا امتداد، وإنما مصدره تلك الدوائر المتكررة باستمرار . ولذلك كان التكرار عنده تكراراً لوحدات متشابهة، ولم يكن خطأ مستقيماً أو خطوة ممتدة .

بهذا تفسر الوحدة والتكرار اللانهائى من حيث هما ظاهرتان أساسيتان فى الفن العربى بعامه . ومبدأ الوحدة هذا هو الأساس لكثير من المواضع الفنية التى كان الشاعر يحكم له أو عليه بحسبها - كما رأينا فى الباب السابق .

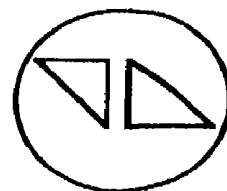
هذا عن أثر الصحراء ، ويمكن أن يعتمد عليها كذلك فى تفسير ظاهرة التجريد . نالتجريد بما هو تخليص للخطوط الدالة بغض النظر عن التفاصيل (الأخبار كما يسميها الرسامون) ومراعاة للعلاقة بين هذه الخطوط، يمكن أن يبحث عن أصله فى الخط الأساسى الذى يحدد الدائرة، وفى علاقة كل ما بداخل هذه الدائرة ذاتها .



(أ)



(ب)



(ج)

ففى هذه الدوائر الثلاث نلاحظ أن علاقة كل من المثلثين بالآخر تختلف فى كل دائرة عنها فى الأخرى ، وبتغير العلاقة هذا وحده يشعر بتغير المعنى، ولكن يبقى فهم هذه العلاقة مرتبطاً بالدائرة، ففى حدود الدائرة وحدها يمكن أن نفهم هذه العلاقة، ومن ثم كان لابد للشاعر من أن يكيف عناصره فى حدود الدائرة أو الوحدة (البيت) بحيث يضمن أنها - فى هذه الحدود - ستؤدى المعانى التى يريد، لابد أن تنظم الألفاظ بطريقة خاصة، وأن يكون موقع بعضها من بعض موقعاً معيناً، وأن يكتفى منها بالألفاظ الدالة دون التفصيلات، حتى تتوافر للدائرة بنيتهما الحية.

وقد رأينا أن التوازن أو التعادل عنصر إيقاعى لازم فى بنية الوحدة (البيت أو العبارة) . ويمكن أن يكون ذلك بطبيعة الحال صدق لطبيعة الصحراء التى وصفناها . فالسائر فى هذه الصحراء يرى الدائرة تتجدد دائماً حوله، وهو فى كل لحظة ينظر عن يمين وشمال فيجد الأفق يقع منه على مسافة متعادلة. وهذا التعادل لايعرؤه أى تغير، لأن الدوائر لا تنتهى. ومن ذلك نفهم أن إحساس التوازن والتعادل هذا نابع من طبيعة

الدائرة نفسها وموقف السائر فيها ، حيث إنه يحس دائماً بأن أبعادها بالنسبة له متساوية . وهكذا تستطيع الصحراء أن تقدم إلينا تفسيراً لكثير من الظواهر الفنية عند العرب . ومع كل ذلك يظل هذا التفسير الذى اقترحنه يحمل طابع الاجتهاد أكثر مما يحمل من طابع العلم ، لأن هناك على الأقل حلقات مفقودة بين المؤثر والأثر ، بين الأفق الدائرى فى الصحراء وبين الوحدة فى الأعمال الفنية . وكشف هذه الحلقات يورط كما قلنا فى القول بالعلية ، ومع ذلك يبقى التفسير فرضاً لا حقيقة علمية .

أما فيما يختص بحرارة الجو من حيث هى تفسر لنا ثبات التقاليد ، سواء منها الفنية أو الدينية ، ففرض عام يعوزه الدليل العلمى ، ولا يمكن الربط فيه بين السبب والمسبب إلا بعد سلسلة طويلة من العلل التى لم تحقق علمياً كذلك . وقد عرضنا هذه السلسلة من قبل ، على أن الحجج التى سيقى فى بيان أثر المناخ على الجسم والمزاج حجج فى الواقع مقنعة ، وكم نود أن يصح تفسير الميل إلى الثبات على التقاليد الفنية عند العرب بإرجاعه إلى حرارة الجو . ولكن يحول دون ذلك أن اختلاف درجة الحرارة بين الشام وشبه الجزيرة أمر مقرر ، وكذلك هو مختلف بين بلدان الأمم الإسلامية ، ومع ذلك بقيت تقاليد القصيدة الأولى تتمتع بكثير من الثبات . ومن هنا نميل إلى الظن بأن هذا الثبات تفسره طبيعة اللغة العربية ذاتها ودورها الذى قامت به فى البلدان على اختلاف مناخها . وموضع هذا التفسير فى الفصل التالى .

وهكذا نستطيع فى ضوء النظرية الطبيعية أن نفسر بعض الظواهر دون البعض ، فنرددها إلى أثر البيئة الطبيعية . وهذا هو الاتجاه المادى فى تفسير مدى علاقة الفن ببيئته . وحين يأخذ (تين) فى هذا الاتجاه فإنه لا يرى فى البيئة إلا أموراً ثانوية ، فى حين نجد اشبنجل يرى فيها أموراً أولية ، فيرى فيها مصدر التقدم الفنى .

هذا الاتجاه المادى يقابله اتجاه آخر صوفى ينكر إنكاراً تاماً أن يكون للبيئة أثر ما أولى أو ثانوى . ويتمثل لنا هذا الاتجاه عند شارل برنار الذى يفصل الفن فصلاً تاماً عن أى أثر من آثار البيئة ، ويقول : «إذا كان الفن هو كما نرى كشفاً للغموض الكونى فى لحظة لقائية une intuition عبقرية ، فإنه يصبح مستقلاً عن كل الظروف المكانية والزمانية .

فالعبقرية قائمة في كل مكان وعلى الدوام^(١). فالعبقرية إذن مفهوم غير متأثر ببيئة زمانية أو مكانية، وهي حيثما وجدت لم يكن للبيئة أثر في إيجادها ومن ثم يبرز العبقري من بين غير العباقر الذين يعيش معهم وتحت سمائهم، ويظل عمل العبقري باقياً يحتفظ بتميزه في كل بيئة وكل زمان، وقد لمح هذا المعنى القاضى الجرجاني وإن كان قد استبدل بلفظة العبقرية ألفاظاً أخرى تدل في وقته دلالتها فيقول : «وأنت تعلم أن العرب مشتركة في اللغة واللسان، وأنها سواء في النطق والعبارة ، وإنما تفضل القبيلة أختها بشئ من الفصاحة. ثم قد تجد الرجل منها شاعراً مقلداً وابن عمه وجار جنباه واصيق طنبه بكياً مفحماً، وتجد فيها الشاعر أشعر من الشاعر، والخطيب أبلغ من الخطيب، فهل ذلك إلا من جهة الطبع والذكاء وحدة القرية والفطنة؟»^(٢)

والواقع أن ذلك الاتجاه المادى يرجع الفضل في نشأته إلى أنصار القديم الذين حاولوا أن يدافعوا في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر عن الشاعر القديم هوميروس؛ «فقد عادوا في نهاية دفاعهم إلى إنكار العقيدة الكلاسيكية في وحدة الطبيعة البشرية في المكان والزمان، وذهبوا إلى أنه لا يمكن الحكم على هوميروس بحسب أفكار القرن الثامن عشر، وأنه ينبغي - على العكس - وضعه في عصره وموطنه لفهمه بوضوح. وقد كانت هذه أول محاولة في سبيل نقد علمى ساد بعد ذلك بمائة وخمسين عاماً على يد تين ورينان»^(٣) ومن ثم تكون تلك النزعة الصوفية التي ظهرت أخيراً انتكاساً وعودة إلى تلك النظرية القديمة، وحدة الطبيعة البشرية في كل مكان وكل زمان.

ولا شك أن فكرة العبقرية المستقلة عن كل زمان ومكان لو صحت لهدمت الاتجاه الطبيعى من أساسه، ولكن لا ننسى أن العبقرية حالة فردية وليست ظاهرة عامة، فالعباقر في الأمة يعدون دائماً على الأصابع، والنظرية الطبيعية لا تتعرض بالتفسير لهذه الحالات الفردية، ولكنها تهتم بالظواهر العامة. وحين يكون المراد كشف «طابع» عام أو «روح» عام، أو خصائص مشتركة بين أبناء أمة من الأمم، فإن هذا الاتجاه الصوفى لا يجدى كثيراً، ويبقى الميدان فسيحاً أمام التفسير المادى. ومادام بحثنا لا يهتم بالبحث عن العباقر عند

(١) Charles Bernard : Esthétique et Critique, P.245

(٢) القاضى الجرجاني : الوساطة ص ١٢ .

(٣) Roger Mercier; La Théorie des Climats., P. 18.

العرب وتفسير ظهورهم، وإنما يعنى بالظواهر الفنية والاتجاهات الجمالية العامة ويحاول تفسيرها، كان طبيعياً أن نقف تلك الوقفة عند التفسير المادى لنفسه به - كما رأينا - ما نستطيع من تلك الظواهر.

على أن نظرية البيئة والمناخ ، أو النظرية الطبيعية بعامة، ليست وحدها التى تقدم إلينا المؤثرات العامة، فإننا نجد بجانبها كذلك نظرية الأجناس، فلنمض الآن إليها.

(ب) الجنس :

ونظرية الأجناس لا تقل فى إغرائها عن ذلك الاتجاه الطبيعى الذى رأيناه فى الفقرة الماضية؛ لأنها تستطيع كذلك أن تفسر لنا الظواهر العامة التى تسود فى أمة من الأمم أو شعب من الشعوب. ولكنها تتعرض لنقد لا يقل فى قسوته عن النقد الموجه إلى النظرية الطبيعية؛ لأنه يستند فى هذه المرة إلى تجارب علمية أكثر احتراماً. وكل ما يتصل منها بالدراسات الأدبية هو أنها تتطوع بتفسير نوع العقلية فى جنس من الأجناس بناء على خصائص فسيولوجية أو نفسية عامة فى هذا الجنس. وتحديد نوع العقلية يفسر لنا إنتاجها ويفسر لنا كذلك ما يسود هذا الإنتاج من ظواهر. وقد سبقنا إلى اعتناق هذه النظرية وتبنيها فى تفسير بعض الظواهر العقلية عند العرب الدكتور أحمد أمين فى كتابه «فجر الإسلام» ويبدو أنه كان منساقاً وراء فكرة رقى بعض الأجناس على بعض لميزاتها العقلية والنفسية. وهو يقول فى عرض النظرية : تختلف الشعوب عقلياً ونفسياً اختلافاً كبيراً؛ فعقلية الإنجليزى غير عقلية الفرنسى، وهما غير عقلية المصرى، وهكذا . وهذه العقليات والنفسيات تختلف تبعاً لاختلاف البيئة الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بالامة؛ فالشعوب تقف فى العالم على درجات متسلسلة الرقى، وكل درجة لها مميزاتها العقلية والنفسية. وأفراد الامة الواحدة وإن اختلفوا فى المدارك والتربية والتعليم ونحو ذلك فإن بينهم جميعاً وحدة مشتركة. وهذه الوحدة تدركها فى الملامح الجسمية حتى تستطيع بعد قليل من المران أن تحكم بأن هذا إنجليزى أو فرنسى أو مصرى. وهناك وحدة عقلية بين أفراد الامة الواحدة تشبه الوحدة الجسمانية تماماً^(١).

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ط ٥ ص ٣٠.

ومن هذا تحدد النظرية في هذه النقاط:

١- تختلف الشعوب عقليا ونفسيا .

٢- تتفاوت درجات الرقى بين الشعوب بحسب مميزاتها العقلية والنفسية .

٣- أفراد الأمة يمثلون وحدة فسيولوجية ووحدة فكرية .

وقد كان جوبينو Gobineau أول من عرض نظرية الأجناس الراقية التي جعلت من الجنس الأرى منشئاً وراعياً لكل ما هو عظيم في الحضارة. وقد تمثلت هذه النظرية في خلال القرن التاسع عشر، قبل أن يعطيها حكام ألمانيا النازية أهمية جديدة، وقد أطلق على كل السلالات التي هي من أصل أرى اسم النورديين Nordic ، وهم الذين أقاموا في شمال أوروبا. ولا شك أن شعوب الشمال شعوب نشطة ، ولكن ألم يكونوا برابرة يوم كانت حضارة البحر الأبيض في قمته، ويوم كانت مصر مزدهرة؟ ورغم ذلك تظل أسطورة النورديين قائمة^(١). ويبين لنا ماركهام كيف أن العصر الحديث قد استغل هذه النظرية استغلالاً سياسياً. على أن كثيراً من الثقات يعلنون أنه ليس هناك في العالم ذلك الشيء المسمى بالجنس الصافي؛ فكل الأجناس تستطيع أن تتوالد، ولغات الجنس الواحد يمكن أن يستخدمها جنس آخر^(٢). وهذا النقد يوجه إلي فكرة الجنس من أساسها، لأنها لم تستند في نشأتها على أساس علمي بل سياسي شخصي، ولأن الجنس المستقل غير موجود، بل أشبه أن يكون أسطورة أو خرافة كما يسميها جان كوماس Juan Co-mas في كتابه "Racial Myths" .

وهناك فكرة ذائعة تقول إن المظهر الفيزيائي للفرد يعطينا قدراً كافياً من المعلومات عن خصائصه النفسية (ونكرر هنا كلام القاضي الجرجاني : «ودماتة الكلام بقدر دماتة الخلقة»؛ فذو الجبهة العالية مثلاً يدل على الذكاء الراقى؟ والأجناس في الحقيقة تختلف من حيث خصائصها الفيزيائية الموروثة، فإذا ارتبط ذلك بالعقل أصبح أساساً لتصديق ما يدعى من فروق نفسية بين الشعوب. وقد مثل هذه الوجهة فرانز بوس Franz Boas منذ سنة ١٩١١ في كتابه: عقل الإنسان البدائي Mind of primitive Man، ولكنه حين قال بهذه الفكرة لم يكن يهدف إلي القول بسمو جنس على آخر، بل كان يسجل أن هناك مجرد

(١) S.F. Markham : Climate and the Energy of Nations p.7.

(٢) نفسه ص ٨.

اختلافات. وقد اتخذت الظواهر التشريحية أساساً لتصنيف الأجناس، ولكنها لا تعنى مطلقاً أن لها أى صلة بالعقلية^(١).

وهكذا تنهار فكرة رقى الأجناس من جهة، وفكرة دلالة البنية أو الصورة التشريحية على العقلية، فليس هناك جنس خالص، ولا صلة بين الظواهر التشريحية والعقلية، فإذا انهارت هاتان الفكرتان لم يكن هناك سبيل إلى تفسير ظاهرة عامة فى شعب أو أمة. وكل الذى تستطيع أن تقدمه لنا النظرية فى هذه الحال وبمقتهى التواضع، هو تفسير حالات جزئية فى داخل الأمة، معتمدة فى ذلك على نظرية الوراثة، ومشاركة فى التفسير مع البيئة.

ومن نظرية مندل فى الوراثة، وهى المسماة نظرية الجينات Genes نفهم أن هذه الجينات (وهى العناصر الأولية المنفصلة التى تنقل من الآباء إلى الأبناء) تنقسم فى الأطفال المباشرين، ثم تعود فتتقسم انقساماً ثانياً فى الأطفال غير المباشرين (أطفال الأطفال). وإذا كان اختلاف الأجناس لا يمنع تناسلها بل هذا ما يحدث فى الواقع، فإن ذلك معناه أن جينات كل جنس تنتشر فى الأجناس الأخرى فلا يوجد ما يسمى بالأجناس الصافية. ومع ذلك فإن كل إنسان فرد متميز يختلف فى الحالات الثانوية عن كل إنسان آخر، ويرجع السر فى ذلك إلى البيئات المختلفة التى يعيش فيها الناس، وبعضه إلى اختلافات الجينات التى ورثوها^(٢).

فنظرية مندل فى الوراثة تشترك فى هدم فكرة الجنس الصافى. ومن ثم الجنس الراقى، ولكنها تقدم تفسيراً جزئياً لبعض الحالات الجزئية؛ فهناك أفراد وأسر - كما لاحظ علماء النفس - أرقى من غيرها فيما تراث من قدرة عقلية. ولا أحد ينكر ذلك. ولكن هذا القول غير القول باختلاف الأجناس فى وراثتها النفسية؛ إذ أن كل جماعة يتمثل فيها الراقى والوسط والمنحط. وهى فى مجموع قدراتها الوراثة تكاد تتساوى مع جماعات الأجناس الأخرى^(٣) فالتفاوت الذى يكون بين عقليات الأفراد ليس مقصوراً على أمة دون

(١) Otto Klineberg : Race and Psychology, pp25-7

(٢) L.C. Dunn : Race and Biology, Unesco, Paris 1951, pp.6-8.

(٣) Otto Klineberg : Race and Psychology, p.39

أمة. ولما كانت فكرة الجنس غير قائمة فإنه من الطبيعي أن تتساوى الجماعات في قدراتها، وليس هناك جنس أو أمة تبدو على درجة من الخصوبة الطبيعية أعلى منها في أمة أخرى^(١).

وهكذا تتضاءل نظرية الوراثة نفسها فلا تجرؤ على أن تتحدث عن خصائص جنس بذاته بصفة عامة، وهي في موقفها من الحالات الجزئية تستند على البيئة. فالإنسان - ككل كائن حي آخر - هو دائماً نتيجة لوراثته وبيئته على السواء^(٢). ولكن ليس معنى ذلك أن الوراثة والبيئة يقتسمانه، بل إن قدرأ كبيراً من وراثته يكون ظهوره رهناً بالبيئة التي تستلزمه وتثيره. ومن هنا كانت دعوى البعض في أن اليوناني في شبه جزيرة العرب لم يكن يصنع غير ماصنعه العربي، وأن العربي في بيئة اليونان كان حرياً أن يأتي بما أتى به اليونان^(٣). ذلك أن الاستعدادات موجودة وكامنة، ولا يخرج منها إلا ما تتطلبه البيئة.

وكل فرد يرث استعدادات كثيرة، بعضها - مثل أنواع الدم - يتحقق في كل البيئات التي يصادفها الإنسان، وهذه تسمى وراثية، وبعضها الآخر - كالمقارنة التي نظهرها لبعض الأمراض، والاستجابات العقلية والعاطفية الخاصة - يتحقق فقط في بيئات معينة. والاختلافات في هذه تسمى بيئية. ولكن الاختلاف في كل هذه الأمور يعتمد على المبدأ البيولوجي نفسه، وهو أن كنه الكائنات البشرية يتحدد بالطريقة التي تستجيب فيها الطبيعة الوراثية لبيئتها^(٤). وهذا بعينه هو ما يتمثل في الميدان الفني، فقد «اعتدنا أن نرتب القيمة الفنية للشعوب المختلفة، تماماً كما نفرق بين هذه الشعوب ذاتها في مجال العقل. ولكن الواقع أن الفن الناضج لكل أمة يمكن أن يقال إنه ينبع من الداخل، ويشتمل في ذاته على قانونه النوقي الحاصر، وبعبارة أخرى فإن قانون النوق في كل أمة يتمثل في تطور عبقريتها أو طابعها الخاص، متفقاً في ذلك مع إحساسها بالجمال الطبيعي^(٥)».

فإذا قلنا إن الإنسان نتيجة وراثته وبيئته كان لزاماً أن ندرك أن البيئة هنا هي

(١) S.F. Markham; Climate and the Energy of nations, p.9

(٢) L.C. Dunn : Race and Biology, p.6

(٣) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى، ط الهال سنة ١٩٠٤، ج ٢ ص ٩.

(٤) L.C. Dunn : op. cit. p. (٤)

(٥) Courthope : Life in Poetry, law in taste, p.185.

صمام الأمان الذى يظهر من هذه الوراثة بحكمة ويقدر، ولعل فى مثل هذا القول نوعاً من الاعتدال.

غير أن بعض المتطرفين كذلك يمتدنون مع الجانب الآخر من الخط فينكرون أن يكون للجنس أى دور وصلة بالعقل، ويعطون البيئة وحدها كل الأهمية، يقول الدكتور أحمد ضيف: «إن مسألة الجنس من حيث أثرها فى الأمم وعقولها مسأله غير مسلم بها على إطلاقها ولا يمكن أن يسلم بها إنسان عاقل تسليماً مطلقاً، لأن مذهب الفيلسوف تين فى ذلك مذهب أصبح الآن متهما بالمبالغة وعدم التحقق، ولأن الحوادث أثبتت لنا أن بعض الشعوب الصغيرة التى اتخذها أصحاب هذا المذهب برهاناً ودليلاً على نظرياتهم ظهرت فيها قدرة تكاد تضارع أهل الجنس الأبيض، والحوادث والأيام تبرهن على تأييد مذهب هؤلاء، والحقيقة أن السبب فى هذا الاختلاف الذى نراه فى الأمم وتربيتها راجع إلى البيئة والحوادث، ونضرب لذلك مثلاً بحال العرب قبل الإسلام وبعده؛ فقد كانوا فى جاهليتهم لا يعرفون غير عيشتهم الساذجة، وحياتهم الفطرية، ولا يدركون من أحوال الاجتماع غير شن الغارات والحروب، وكان العربى ليس له إلا سيفه ورمحه ومركبه، ولم يكن من طبيعة بلاده أن تحرك من فكره أو توسع خياله^(١). وينتهى إلى أن العربى قد تطور بعد الإسلام فى كل مظاهر حياته السياسية والاجتماعية والفكرية ... إلخ، وأدى به ذلك إلى تقرير أن «المؤثر الأسمى فى تكوين الجنس هو البيئة»^(٢)، ويعنى بالبيئة البيئة الجغرافية والاجتماعية معاً^(٣).

وهكذا يتطور الموقف، من القول بالجنس وحده، إلى القول بالجنس والبيئة معاً. إلى القول بالبيئة وحدها. غير أن هذه المواقف كلها تبقى ممثلة للاتجاه العلمى الطبيعى الذى يفسر الظواهر تفسيراً مادياً. وفى مقابل ذلك نجد الاتجاه الصوفى الذى يتفق أن تكون الظواهر نتائج للواقع الطبيعى، وقد رأينا فى الفقرة السابقة شارل برنار ينكر أن يكون للبيئة أثر على الحياة على أساس مادى، ويتخذ من «العبقرية» أساساً لتفسير كل هذه الظواهر. وهو هنا ينكر كذلك أن يكون للجنس أثر ما فى هذه الظواهر. أو أن تفسر هذه

(١) الدكتور أحمد ضيف مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، ص ١٢٨.

(٢) نفسه ص ١٤٠.

(٣) أنظر نفسه ص ١٤١.

الظواهر على أساس من فكرة الجنس، العبقورية عند شارل برنار هي وحدها مصدر هذه الظواهر، وهي وحدها التي يمكن أن تفسرها. والعبورية عنده منفصلة تماماً عن البيئة وعن الجنس، غير متأثرة بهما على الإطلاق. وإنه ليعجب أن ترد العبقورية إلى الجنس في حين أننا نجد كبار الفنانين يأتون من كل مكان ويقيمون من الأوساط الفنية، فالواقع أن هذه الأوساط تنهافت وتنمحي بمجرد أن تكف العبقورية عن إمدادها بما يخصبها ويتميها. وتاريخ المدارس الفنية شاهد على ذلك وإننا لنجد الظاهرة الفنية تسود في عصر من العصور عند جنس من الأجناس أو شعب من الشعوب ولا تظهر في زمن آخر، ولا تسود عند جنس آخر. أو شعب من الشعوب. كانت الطبيعة أولى عنده أن تسمح لهذه الظاهرة أن تسود في فنه. ويعجب برنار كذلك من أن هذه الدلائل لم تقف أمام نظريات تين Taine التي انتشرت انتشاراً واسعاً، وربما كان السر في انتشارها ما اتخذته لنفسها من سياج علمي خادع^(١). ولكن لا ننسى أن ذلك الاتجاه المادي لم ينشأ إلا دفاعاً عن العبقورية التي بدأت تضطهد من جانب البعض في بداية القرن الثامن عشر ممثلة في شخص هوميروس؛ فعندما يتطور العالم ويتقدم يبدأ إنتاج العبقريات القديمة يتقهقر فلا يحفظ له قيمته إلا أن يرد إلى البيئة وإلى الزمان الذي صدر فيه، وإلى شخصية الفنان الذي صدر عنه. وربما استمد النقد التاريخي أساسه من هذه الحقيقة، فجعل تقدير الإنتاج مرتبطاً بهذه الارتباطات المادية.

هذان اتجاهان عامان في التفسير، وإن كان واحد منهما غير كاف للتفسير فلا البيئة وحدها، ولا الجنس وحده، ولا البيئة، ولا العبقورية، تكفي لتفسير ظاهرة عقلية أو روحية تفسيراً يقطع بصحته، وكل ما تقدمه من تفسير إنما هو - كما قلنا - تفسير اجتهدى يؤخذ بمنتهى الحذر، وقد يكون من السهل أن يقوم مذهب يجمع بين كل هذه الأصول ويتخذ منها جميعاً أساساً للتفسير، وعندئذ تتكامل المعرفة العلمية فتلقى الأضواء على الظاهرة الواحدة من جوانب متعددة ولكن لا شك أن هذا العمل ضخم، وكل ما يمكن أن ندعيه هو أننا نحاول البدء فيه في حدود تطبيقه على النتاج الأدبي عند العرب.

وقد رأينا ما تفسره لنا الطبيعة من ظواهر عامة عند العرب، رأيناها تفسر لنا ظاهرة الوحدة وظاهرة التكرار وظاهرة التجريد وظاهرة الإيجاز وما يلحق هذه الظواهر الكبرى من ظواهر فرعية، وهنا ننظر ما يمكن أن يفسره لنا الجنس من هذه الظواهر.

Charles Bernard : Esthétique et Critique, p.188.(١)

يشير الأستاذ أحمد أمين إلى أن طبيعة العقل العربي لا تنظر نظرة شاملة للكون محللة لأسسه وعوارضه كما هو شأن العقل اليوناني، بل يقف فيها على مواطن خاصة تستثير عجبه، فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها من حيث هي كل، وإنما يستوقف نظره شئ خاص فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها. هذه الخاصة في العقل العربي هي التي جعلته يهتم في أدبه بالجزئيات، ونتج عن ذلك أن قصر نفس الشاعر فلم يستطع أن يأتي بالقصائد القصصية كالإلياذة والأوديسا، ولكن عنايتهم بالجزء جعلتهم ينفذون إلى باطنه فيأتون بالمعاني البديعة الدقيقة التي تتصل به، كما جعلتهم يتعاورون علي الشئ الواحد فيأتون فيه بالمعاني المختلفة فامتلا أدبهم بالحكم القصار الرائعة^(١). ومعنى هذا أن العقل العربي عقل تركيبى لا تحليلى، وأنه يعنى بالجزئيات ولا يحفل بالكل، فظهرت نتائج ذلك في أدبه، فإذا به يقف أمام الجزئيات يركبها دون أن يحللها، فوجد أدب المثل ولم توجد القصة. والفرق بين التركيب والتحليل يتضح في هذين النوعين من الأنواع الأدبية، فالمعنى الكبير يمكن تركيزه في المثل الذى لا يتجاوز السطر. وهذا المعنى نفسه يمكن أن يصور قصة طويلة. في المثل تحدث عملية تجريد وتركيب، وفي القصة - على العكس - يحدث تشخيص وتحليل وتفصيل.

ولا شك أن النظرية التركيبية في طبيعة العقل العربي تفسر لنا اهتمامه بالبيت الواحد دون القصيدة. واهتمامه بالجزئية (البيت) يفسر لنا كل تلك العناية التي ظفر بها منه البيت حتى يكون وحدة مستقلة مكثفية بذاتها ما أمكن ذلك. ولو أنه كان عقلا تحليلياً لعرض المعنى الواحد في القصيدة كلها، عندئذ كان يكون حتماً أن تتلاشى شخصية البيت في شخصية القصيدة، فلا يكون له بمفرده دلالة مستقلة بل يكون البيت عندئذ جزءاً من بنية القصيدة الحية، متفاعلاً مع بقية الأجزاء، وتكون القصيدة - على طولها متماسكة، أما عناية العربي بالبيت فمعناها عنايته بالمعاني الجزئية.

والنظرة التجريدية في طبيعة هذا العقل تفسر لنا عدم عنايته بالتفصيلات واكتفاءه بالخطوط الأساسية الدالة التي تنظم بحيث تغنى علاقاتها عن كل ما كان يعتمد فيه على التفصيلات. ومن ثم جاءت كل العناصر السيمترية التي عملت مشتركة على إخراج الوحدة

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، ٤٢/٣٢

(الببت) الجميلة. وهذه النظرية التجريدية ذاتها هى التى جعلت نفس الأديب يقصر: لأن التجريد يجعل الأشياء الكثيرة تصور فى صورة مركزة صغيرة، وهنا يلتقى التجريد بالتركيب.

ونستطيع أن نمتد بهذا التفسير فنقول إن من دلالات النظرية التركيبية فى طبيعة العقل العربى ما عرف عن قدرته على اللمة الفكرية دون الفكرة الكلية المستأنية. ومن ثم كانت «اللمة الدالة» عند العرب خيراً من غيرها من صور التعبير وأحسن. على أننا نعتقد أنه من هنا يمكن البحث عن السبب فى وجود أدب المثل عندهم وعدم وجود أدب القصة أو المسرحية، ذلك أن العمل القصصى والمسرحى يحتاج بطبيعته إلى الفكرة، فهو أدب فكرة، وهى فكرة كلية عامة ناضجة. وهذه الفكرة لم توجد، وإنما وجدت اللمة الفكرية الخاطفة، فكان طبيعياً أن يعبر عنها فى تعبير سريع خاطف. وكان لا بد إذن من تلك الصور الأدبية السريعة التى نسميها أدب الأمثال؛ فضياع الفكرة فى العمل الأدبى عند العرب هو الذى جعله يرتبط دائماً بالصور الجزئية السريعة المركبة دون الصور الكلية البطيئة المحللة.

وإذن فهذه الخصائص العامة المزعومة للعقل العربى، لطبيعته وتركيبه، تفسر لنا أيضاً مجموعة من الظواهر الفنية التى وقف عندها النقد، ويلتقى فى تفسيرها مع التفسيرات التى قدمتها لنا البيئة الطبيعية.

وينبغى أن ننتبه هنا إلى أن هذه الأحكام التى رأيناها فى العقل العربى لم تأت نتيجة لدراسة تشريحية لهذا العقل وتحديد لخصائص وظيفية فيه، ولكنها أحكام تطبق عليه من الخارج، ومن خلال آثاره. فنحن هنا نحكم على العقل من خلال منتجاته، ثم نفسر هذه المنتجات فى ضوء تلك الأحكام، فكاننا نفسر الأشياء من خلال هذه الأشياء نفسها. والسبب فى ذلك أننا نستخدم لفظاً فقد كثيراً من تحدده لكثرة استعماله، وهو لفظ «طبيعة»، حينما نقول مثلاً مع بعض الباحثين إن الإيجاز من طبيعة الشعوب السامية^(١)، أو حين نخصص فنقول إن الإيجاز من «طبيعة» العقل العربى، فإذا أردنا أن نعرف شيئاً عن هذه «الطبيعة» عدنا إلى منتجات العقل مرة أخرى نبحث فيها. ومن ثم يلزم التنبيه مرة أخرى إلى أن هذه التفسيرات التى تقدمها إلينا نظرية الجنس، رغم ما يمكن أن يكون فيها من معرفة علمية، لا يمكن أن تكون تفسيرات قاطعة.

* * *

(١) طه أحمد إبراهيم تاريخ النقد الأدبى عند العرب، ص ٦١.

هذه هي المؤثرات الطبيعية بما فيها من بيئة ومناخ وجنس ووراثة، تقدم إلينا معرفة علمية لتفسير الظواهر العقلية والروحية التي سادت عند العرب. ولا نكاد نجد إجماعاً في الرأي على أي من هذه المؤثرات هو المصدر الأول أو العلة الأولى، فكلها مصادر أو كلها مؤثرات، وكلها تتعاون على التفسير، ولا يقف في وجهها إلا القول بالعبقريّة التي لا ترتبط بزمان أو مكان، ولا تنقيد بجنس من الأجناس.

ويبقى هناك نوع آخر من المؤثرات العامة هو تلك المؤثرات الخارجية، أي الظواهر التي تأتي جاهزة من الخارج لتفرض نفسها على الناس، أو التي تكون سبباً في نشأة ظواهر أخرى. وهذا الموضوع مثار خلاف كبير نود أن نصوره فيما يلي :

٢- المؤثرات الخارجية

ولعله قد أصبح بديهياً أن الأمم لا تعيش حياتها الفكرية أو الروحية منفصلة عن غيرها، وأنها دائماً على اتصال بغيرها من الأمم، تعطيها أو تأخذ منها أو تتبادل معها الأخذ والعطاء ، أو هي - بالتعبير الحديث - تتفاعل معها بحسب إمكاناتها.

وأصبح ذاتاً الآن كذلك أن العرب لم يكونوا في يوم من الأيام، قبل الإسلام وبعده، منفصلين عن الأمم من حولهم انفصال تاماً، وقد ظهرت منذ مطلع القرن العشرين على الأقل دراسات تصور فيما تصور من حياة العرب قبل الإسلام المادة العقلية والروحية التي استوردوها من الخارج مع ما استوردوا من تجارة^(١)، ولكن هذه الدراسات لم تقف لتفسير ظواهر كبرى في حياة العرب الفنية، بل وقفت عند الألفاظ التي لابد أن تكون مستوردة من الخارج، كمنارة الراهب أو الدمية أو غيرها من الألفاظ التي وردت في شعر الشعراء وكانت تدل على أشياء ليس من شأنها أن توجد في البيئة العربية البدوية. ومن ثم تأتي خطورة التعميم حين يقال إن هذه الألفاظ لابد أن تكون قد نقلت معها مادة فكرية من الخارج. فعندما نجد الشعب المصري يستخدم في حياته ألفاظ «طيلية» و«طرايبية» وما أشبه فإن هذا لا يعني أن الشعب المصري متأثر بالأفكار الفرنسية فالتأثير الفكري لا يتمثل في استخدام أسماء لمسميات أجنبية عن البيئة، بل لعنا نسبق الآراء التي سنعرضها هنا

(١) راجع مثلاً كتاب جويدي Guidi : «بلاد العرب قبل الإسلام "L'Arabie Antéislamique"»

إلى رأينا حين نقرر أن ترجمة الكتب الكاملة قد لا تقتضي تأثيراً إن لم تكن هناك الأدلة المادية الملموسة على أثر الأفكار التي في هذه الكتب المنقولة في عقول مستقبلها، على أن الكتب الكاملة لم تنقل من الخارج إلى العرب إلا بعد ظهور الإسلام، وعلى وجه التحديد في العصر العباسي الأول، ومعنى هذا أن أى ظاهرة فنية بدأت تستعلن في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي لا يمكن أن تكون صدئ لمفاهيم أجنبية، لأن هذه المفاهيم الفنية لم تدخل إليه جزيرته في ذلك الوقت.

هذه هي الحقيقة التي يهمننا تقريرها هنا قبل أن نعرض لوجهات النظر المختلفة في شأن المؤثرات الخارجية التي يمكن أن تكون قد كيّفت الفن العربي ولونته بألوان خاصة، أو أشاعت فيه ظواهر بعينها. وسنرى أن هذه الوجهات المختلفة سيكون لها من الصج ما يعززها، ولكن المهم أن الذين قالوا بالمؤثرات الخارجية لا يمتدنون بها إلى العصر الجاهلي، ولكنهم يبدعونها بعصر الترجمة المذكور، وكأن الحياة الفنية عند العرب لم تكن قد نضجت ثمارها منذ العصر الجاهلي، على الأقل ثمار فن الشعر.

هناك إذن من يقول بالمؤثرات الخارجية، ومن يشك في قيمة هذه المؤثرات وفي عملها الإيجابي في حياة العرب الفنية. ومن هؤلاء الشرقيون والمستشرقون.

ومن الشرقيين الذين يؤيدون القول بالمؤثرات الخارجية الدكتور طه حسين في مقدمته لكتاب نقد النثر، فهو يميل بصفة عامة إلى أن يبرز أثر الثقافة الهلينية عامة في البيان العربي، وهو يميل إلى تأكيد هذا الأثر في ميدان البيانيين، وإن كان لا يتعدى هذه الحدود إلى بيان أثر هذه الثقافة في الشعراء والكتاب أنفسهم، ويقول: «الواقع أنه ليس من بين العلوم الدخيلة علم كالبيان؛ هضمه العرب واستمرعوه وبخاصة من أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع، وبذلك أصبح البيان علماً عربياً من جميع الوجوه. عربى من جهة الروح، عربى من جهة المادة، عربى من جهة الشواهد، حتى ليخيل إلينا أنه لاصلة بيته وبين أى بيان آخر. هذا هو السبب في أن بعض مؤلفي العرب اعتقد بإخلاص أن البيان العربي غير مدين للأعاجم في شئ...»^(١). وهو يرى أن العرب اطلعوا على البيان

(١) طه حسين - مقدمة كتاب نقد النثر لقدامة، ط دار الكتب سنة ١٩٣٣، ص ١٥ يشير في آخر عبارته إلى ابن الأثير، فهو صاحب هذا الرأي كما سنرى.

اليوناني، وحينما اطلعوا عليه وجدوا فيه فصولا تتفق والأدب العربي الذي حذقوه فكيفوا هذه الفصول بحسب الأدب الذي عرفوه، وبذلك ظهرت هذه الفصول كأنها عربية أصيلة^(١)

والى هنا نسجل أن الشعراء والكتاب لم يتأثروا فى أعمالهم الأدبية بتلك المؤثرات الخارجية، وأن الذين تأثروا بها هم البيانيون، وأن هؤلاء البيانيين أخذوا منها الفصول التى تنفق والأدب العربى وتركوا سواها، كأنهم لم يفيدوا منها جديداً يدخلونه على هذا الأدب.

ولا شك أنه قد ترجم لأرسطو فيما ترجم له من كتب كتابا الخطابة (ريطوريقا) والشعر (أبو طيقا)، والأول «يصاب بفنل قديم، وقيل إن إسحق نقله إلى العربى، ونقله إبراهيم بن عبد الله، وفسره الفارابى أبو نصر، وروى هذا الكتاب أحمد بن الطيب فالسرخسى فى نحو مائة ورقة»^(٢) والثانى «نقله أبو بشر متى من السريانى إلى العربى، ونقله يحيى بن عدى، وقيل إن «فيه كلاما لثامسطيوس .. والكندى مختصر فى هذا الكتاب»^(٣). ومعروف أن ابن رشد قد مسح كتاب الشعر لأرسطو حين عرضه على النحو الذى صورته الدكتور طه حسين بأن حاول أن يكيفه مع الأدب العربى، فإذا بنا نجده ينقل مفهوم التراجيدى والكوميدي إلى المدح والهجاء. ألا يمكن أن يعنى هذا أن المفهومات الأدبية عند العرب هى التى أثرت فيما ورد عليها لا أنها تأثرت به؟ ولكننا لا نناقش هنا بل نعرض الآراء.

ومن الباحثين المعاصرين (الدكتور نجيب البهيتى) من يقول بالمؤثرات نتيجة لوجود تلك المترجمات : فوجودها - عنده - «كفيل بأن يهز الخواطر ، وأن ينظم التفكير حول الشعر، وأن يهين الطريق للنظر فى جمالياته ليكون تشخيصها مركباً إلى التجديد الشعرى عند الشعراء ، والإحسان الفنى عند الكتاب». ويقرر أن «هذا ماكان بالفعل، فعلى ضوء النظريات المنظمة فى كتاب «الشعر» لأرسطو، إلى مجملات الأسلوب، فحصدت جميع الأشعار القديمة ، واستخلصت منها جميع المحسنات الأسلوبية فى المعانى والألفاظ والصور ، ووضعت بين يدى الشعراء فأخذوا يقلدونها، وربما كانت فكرة تتبع المعنى الشعرى الواحد فى الشعر العربى كله، وإحصاء السرقات الشعرية راجعة إلى هذا

(١) انظر المصدر السابق ص ١٤ - ١٥

(٢) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٨

(٣) ابن النديم الفهرست ، ص ٢٥٠

الاتجاه^(١) فكأن كتاب الشعر لأرسطو قد ألقى للعرب الأضواء على ماثورهم الفنى فزاد من حبراتهم الجمالية بأن وضع أصابعهم على مواطن الجمال والقيح فيه، وفصل لهم هذه المواطن . وكأنه بذلك قد قام بدور إيجابى فى تكييف الذوق العربى وتنويره. على أى أساس تقوم هذه النتيجة؟ على أساس التشابه بين بعض المفهومات الفنية التى نجدها فى هذا الكتاب وعند العرب: «فهناك أمور فيه عامة تتصل بالفاظ الشعر وبمعانيه وبوجوه من الحسن والقيح فيه تشبه أموراً أقامها الشعر والنقد العربيان مقاماً خطيراً وأنزلاها منهما منزل الهام الجليل^(٢)». وطبيعى أن مجرد «التشابه» لا يعنى التأثير. هذه حقيقة أولية فى علم النقد المقارن. ومع ذلك فالمهم عند هذا الباحث أنه يرى لكتاب الشعر دوراً إيجابياً فى حياة الأدب العربى شعره ونقده. وهو بذلك يضيف إلى المفهومات التى صادفناها عند الدكتور طه حسين أن الأدب - كالبیان - قد تأثر بالأفكار الأرسطية. ولكنه سرعان ما يقصر هذا الأثر على ميدان النقد وحده، على أساس أن التقاليد الفنية للأدب العربى كانت قد تكونت ورسخت قبل أن يترجم أرسطو، ولم يكن من السهل تغييرها. يقول : «إنه وإن لم تكن من الشعر اليونانى أو كتاب «الشعر اليونانى» عناصر محققة الأثر فى الشعر العربى، أو عناصر ذات أثر فيه، وجد بها بدءاً، فإن الحركة الفكرية الكبرى والنشاط الذهنى اللذين انبثقا على وجود آثار الفكر اليونانى بين العرب قد تركا أثراًهما فى دفع الناس إلى النظر فى الشعر واستخلاص عناصر الحسن فيه ومقومات الجمال منه، ثم قياس شعرهم عليه. ولم تكن التقاليد الشعرية العربية فى يوم من الأيام أمراً تمر به العصور مروراً سهلاً هيناً رقيقاً، وإنما كانت أبدأ أسساً رواسخ ودعائم ثابتة يراعيها الشاعر ويأخذ بها ولكنها لم ينظر فيها فى عصر من العصور السابقة مثل هذا النظر الطويل، ولم تفحص هذا الفحص الدقيق، ولم تفلسف هذه الفلسفة التى فلسفتها فى عصر تجدد الشعر^(٣)»

ويشير الدكتور إبراهيم سلامة إلى أن علماء البلاغة قد استفادوا من المنطق لما دبروا بلاغتهم: استفادوا (الطبايق) و (مراعاة النظير): فعمدة الطبايق على التضاد، وهو منطقى وله باباه الخاص به فى التناقض. وال ضد والتناقض من الأدلة التى اعتمد عليها

(١) نجيب البهيتى تاريخ الشعر العربى ص ٢٤٥

(٢) نفسه ص ٢٦٢

(٣) المصدر نفسه ص ٢٧٣ - ٣٧٤

أرسطو فن الإيراد الخطابي. وعمدة مراعاة التظير على التماثل، أو التشابه. والتماثل وإيراد الأمثال التي يسميها أرسطو (الشهود الأموات) والمماثلة دليل خطابي. وما التقسيم وصحته واستيعابه إلا نوع من الاستقراء التام أو الناقص. وباب الاستقراء معروف مقروء في المنطق^(١).

وهكذا يعطينا الدكتور إبراهيم سلامة أمثلة مادية لما يمكن أن يكون أثراً مباشراً للمنطق والبلاغة الأرسطية. وهذا النوع من الكشف قد لا يعنى الإنسان. وتكفى الباحث وقفة قصيرة أمام كتاب نقد النثر لقدامة حتى يجد الأمثلة الكثيرة لذلك. ولكن السؤال هو: هل كان لهذه المفاهيم المنقولة دور إيجابى فى الحياة الأدبية والذوق العربى؟ إن كان فأين وكيف يتمثل؟

خلاصة رأى هؤلاء الباحثين الشرقيين هى:

- ١- أن الأدب العربى تكون قبل أن ترد إليه مادة أجنبية.
- ٢- أن كتابى الخطابة والشعر لأرسطو ترجما أو لخصا وعرضا بصورة تناسب الماثور الأدبى العربى.
- ٣- أن أثر هذين الكتابين يظهر فى البيانيين ولا يكاد يظهر فى الأدباء.
- ٤- أن التشابه بين بعض المادة اليونانية والمادة العربية لا يعدو أن يمهد لاحتمال أثر الأولى فى الثانية.

وهذه آراء المستشرقين الذين يقفون فى هذا الجانب. فالأستاذ فيليب حتى (وهو أقرب إلى أن يكون مستشرقاً) يرى أن الثقافة الهيلينية كانت منتشرة فى مصر والشام وآسيا الصغرى، وكان لها أكبر الأثر فى الحضارة العربية وخاصة بعد الفتح الإسلامى. فبعد بناء بغداد واتخاذها قاعدة الخلافة كان فى يد الشعوب المتكلمة بالعربية أغلب مؤلفات أرسطو والشروح الأفلاطونية السائدة، ومؤلفات إقليدس وبطليموس فى الرياضيات والفلك، وكتابات جالينوس... إلخ. وإذن فقد كان للترجمات أثر عام فى الحضارة العربية. هذا ما

(١) إبراهيم سلامة. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٢، ص ٦١-٦٢.

Philip K. Nitti: America and The Arab Heritage, The Arab Heritage, (٢) ed N.A. Fari, p.2. s

نقرؤه عند فيليب حتى. ويخصص لنا كارل هينرش بكر هذا الأثر في الأدب العربي الذي نشأ بعد الإسلام. يقول: «وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال، وقد كانت اللغة العربية، إلى جانب الدين والشريعة، الثروة المستقلة الثالثة التي أتى بها الفاتحون مع الفتح. فالشعر العربي كان التعبير الفني الصحيح عن الروح العربية. غير أن العرب لم يعتنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير. وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوي عاملاً من بين العوامل التي أثرت في الأدب الناشئ الذي شاعت فيه روح هيلينية تختلف قوة وضعفاً، والذي كان مكتوباً بلغة عربية. ولا يزال البحث في هذه المسألة عند بدايته. لكن بعض الأمثلة تقرب إلى أذهاننا فكرة أن الصورة الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن نواثر الفيتاغوريين المحدثين والكليبيين قد لعبت دوراً حاسماً في تكوين الأدب العربي»^(١).

وكما تأثر الأدب العربي بالمأثور اليوناني فقد تأثر كذلك بمؤثرات جاءت إليه من فارس؛ فقد لاحظ جرونباوم «أن الجهات المختلفة تؤثر أوزاناً مختلفة، فتأثير الفرس في الفن المتقن عند شعراء ما بين النهرين المتقدمين محتمل جداً. وهناك بحران على الأقل سويحتمل أن يكون ثلاثة أبحر - قد برعت فيهما هذه المجموعة، هما الرمل والمتقارب، وربما كان الخفيف كذلك، فهذه تبدو متحولة بما يناسب الأحوال العربية عن الأوزان الفارسية (البهلوية)»^(٢). ونلاحظ أن جرونباوم لا يقطع هنا - لأن أحداً من العلماء حتى اليوم لا يستطلع القطع - بهذا التأثير، ولو صح هذا لكان سبباً كافياً لتعديل كثير من الآراء حول نشأة الوزن في الشعر العربي وتطوره، وطبيعي أن الوزن لعب دوراً خطيراً في تكوين الشعر العربي، فهو بمثابة القالب المفرغ أو الصورة المجردة التي يراود من الشاعر أن يكيف المحسوس بحسبها. وقضية جرونباوم هذه تحتاج إلى معرفة الشعر الفارسي قبل الإسلام، وليس في أيدي الباحثين منه شيء، ثم مقارنة الأوزان التي قيل فيها هذا الشعر والشعر

(١) كارل هينرش بكر: تراث الأوائل في الشرق والغرب. ضمن دراسات لكبار المستشرقين نشرت بعنوان «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة

١٩٤٦، ص ١٦

Gustave E. von Grunbaum Growth and Structure of Arabic Poetry (٢)
A.D.500-1000. (The Arab Heritage). p.122

العربي. والقضية بعد أخطر من مجرد الحصول على الشعر الفارسي القديم ومقارنته بالشعر العربي؛ لأنه قد يصح البحث في هذه الحالة عن أثر الأوزان العربية في هذا الشعر، والحق أنه موضوع دراسة تاريخية وجمالية طريفة؛ لأن الشعر الفارسي القديم قد يكون أقدم من الشعر الجاهلي من حيث النشأة، ولكن يبقى أن بحث الأوزان العربية قد ينتهي إلى أنها في نشأتها شديدة الارتباط بالحياة العربية، ببيئتها وناسها.

وإذا كان تأثر الأوزان الشعرية العربية بالفارسية موضع احتمال لا تأكيد فإن «بعض عناصر الفن العربي في الشمال، وبخاصة في الزخرفة والاختتام هي بلا جدال من أصل عراقي»^(١) - كما يؤكد دلافيدا. ودلافيدا هو أول باحث نصادفه يرد الزخرفة العربية إلى أصل عراقي (ميزوبوتاميا): فقد رأينا الدعوى تتكرر دائما للبحث عن الأصول الهيلينية في فن الزخرفة العربي.

وقد رأينا الشرقيين يلاحظون أثر أرسطو في الشعر على أساس التشابه بين بعض المفاهيم التي وردت في هذا الكتاب وتلك التي سادت عند العرب. وإذا كان التشابه كما قلنا يهون من شأن هذا التأثير فإن جرتناوم يقطع بهذا التأثير عندما يلاحظ أن التعريفات المختلفة التي قدمها علماء العرب للاستعارة كلها ترجمة تختلف في حرفيتها قلة وكثرة لما سبق أن قدمه أرسطو في بوطيقاه. ويقول: «إن تمييز العرب بين الاستعارة والتشبيه إنما هو ترديد لتمييز الإغريق بين Netdfoa وبين eikwv »^(٢).

وخلاصة رأي هؤلاء المستشرقين إذن:

- ١- أن الثقافة الهيلينية كان لها أثر عام في الحضارة العربية.
- ٢- أن الروح الهيلينية شاعت في الأدب العربي الناشئ، ولم تكن الروح البدوية إلا عاملا من العوامل المؤثرة في هذا الأدب.
- ٣- أن هناك احتمال مؤثرات فارسية في الأوزان الشعرية، وعراقية في فن الزخرفة العربي.

Giorgio Levi Della Vida: Preislamic Arabia (The Arab Heritage), (١)
pp,30-31.

G. E. von Grunbaum: A Tenth Century Document of Arabic Literary
Theory and Criticism, p.6.

٤- أن المفهومات الأدبية التي تحدث فيها العلماء العرب مأخوذة عن اليونانية،
بخاصة عن كتاب الشعر لأرسطو.

ويهمنا أن نسجل هنا أن هؤلاء الشرقيين والمستشرقين - عدا جرونباوم في مسألة
الأوزان - يتحدثون عن مؤثرات وردت بعد الإسلام. والأدب العربي - أو على الأصح الشعر
- لم يتكون ولم تتكون مثله الفنية بعد الإسلام، بل تم له كل ذلك قبل الإسلام، قبل أن تدخل
مصر والشام والعراق بما فيها من ثقافات هيلينية وغير هيلينية في الإمبراطورية الإسلامية،
وقبل عصر الترجمة بكثير. قد يقال إن الفكر العربي تكون بعد الإسلام، وعندئذ يمكن البحث
عن مكوناته الداخلية والخارجية. أما في حالة الشعر فمن الصعب تقرير ذلك. وهذه طائفة
من الشرقيين والمستشرقين كذلك تقف معارضة للطائفة السابقة في القول بالمؤثرات
الخارجية.

فالدكتور أحمد ضيف يذهب إلى أن «النقد الأدبي عند العرب... بعيد عن كل فكرة
أجنبية وعن كل أثر خارجي، وليس الغرض منه تقويم حركة العقول والأفكار بل شرح الشعر
العربي وتقرير طريقة الشعر الجاهلي لتكون نموذجاً ومنهجاً للشعراء». وقد سار النقد في
هذا الطريق بعزم صادق، وكلهم أنصار الطريقة العربية القديمة^(١). فالنقد الأدبي عند العرب
كان ينعطف على الماضين دائماً. هذه حقيقة يقرها بسهولة كل من اتصل بالنقد العربي^(٢).
وهو في انعطافه على الماضي يشتق مفهوماته من طبيعة المادة التي اتصل بها، وهي الشعر
القديم، ذلك الشعر الذي قلنا إنه كان قد نضج منذ القرن الخامس الميلادي على أقل تقدير.
ولكن ما شأن المفهومات الطارئة والترجمة حقيقة واقعة، وكتاب أرسطو في الشعر قد لخص
وعرض كما رأينا؟ يجيب عن ذلك الدكتور عبدالرحمن بدوي فيقول: «... لا يخرج المرء من
قراءته لهذه التلخيصات التي وضعها الفارابي وابن سينا وابن رشد إلا بشعور أليم بخيبة
الأمل في أن يكون العرب قد أقادوا منه كما أقادت أوروبا في عصر النهضة، وكما أقادوا هم
أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو في إخصاب الفكر العربي^(٣)». وهذا هو الفرض الذي
افترضناه، وهو أن الترجمات ربما أقادت في تكوين الفكر العربي بعد الإسلام، أما ميدان
التعبير الفني قلعه لم يفد منه شيئاً.

(١) أحمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ص ١٥٨.

(٢) راجع مثلاً طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ١٢٢.

(٣) عبدالرحمن بدوي. فن الشعر لأرسطوطاليس، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣ ص ٥٦ من المقدمة.

وحيثما كان المستشرق كراتشكو فسكى بسبيل كشف المؤثرات الخارجية التي يمكن أن تكون قد أثرت في وضع ابن المعتز علم البديع راح يبحث في احتمال أن تكون مؤثرات هندية وفارسية، فلما لم يجد شيئاً من ذلك راح يبحث المؤثرات اليونانية، وبصفة خاصة أثر كتاب الشعر لأرسطو. وهنا وجد الموقف دقيقاً، ولكنه بدراسته للنصوص العربية لم يجد ما يثبت به الأثر، وإن كان لم يجرؤ على القطع بهذا الرأي^(١).

ويذهب إجر إلى أن «الشرقيين وقد شغفوا بالاطلاع على الفلسفة الإغريقية راحوا يشتغلون بترجمة بعض مؤلفات منها، ولكنهم صنعوا ذلك بصفة خاصة من وجهة نظر الدوافع العامة للعلم، دون اهتمام كبير بعلاقاتها بالبلغة والشعر^(٢)». وهذا تأكيد جديد لما سبق أن افترضناه، وأيدته استنتاجات الدكتور بدوي، وهو أن ترجمة الشعر والخطابة لأرسطو لم تتطلبها الحياة الأدبية بل دفعت إليها الحاجة العلمية؛ فلم يكن هذان الكتابان لإمؤلفين لأرسطو يترجمان ضمن ما يترجم له وغيره من الفلاسفة والأطباء والرياضيين الإغريق من مؤلفات.

وفيما يختص بدعوى الروح الهيلينية وأثرها في الأدب أو الفن العربي بصفة عامة نجد إجر يرد عليها بقوله: «في ميدان الفنون الجميلة نجد المسيحية مشبعة تماماً بالروح الهيلينية، أما الإسلام، وقد جاء بعد انتشار الديانة المسيحية، فلم ينقل إلينا مذاهب أدبية عن الهيلينية. وكذلك الأمر - كما يظهر بعد ذلك بكثير - عندما حاول ترجمتها؛ فإنه أنكرها وغيرها إلى معان عكسية أشد ما تكون غرابية. وكذلك الأمر في فن الخطابة؛ فرغم قوة الخيال العربي في هذا النوع ظل بعيداً عن القواعد والاستعمالات المألوفة عند خطباء الإغريق^(٣). فكان الهيلينية لم تؤثر في الحياة الأدبية عند العرب لا قبل الإسلام ولا بعده.

وجرونباوم - الذي حدثنا من قبل عن احتمال تأثر أوزان الشعر العربي بالأوزان الفارسية القديمة - يلمس بنفسه حقيقة أن الثقافة الفنية التي ترجمت عن اليونانية لم تتفاعل مع النوق والأدب العربي، ولكنها كانت علماً يدرس ضمن العلم الإسلامي فحسب، أي

(١) أجناتيوس كراتشكو فسكى. مقدمة «كتاب البديع»، سنة ١٩٣٥، ص ١، ٢.

(٢) Egger E.: Essai sur L'Histoire de la Critique chez les Grecs p.554.

(٣) Egger; op. cit, pp.569-70

أنها لم تدرس إلا للدافع العلمى فقط كما قال إجر. يتضح ذلك من قوله: لقد تعاون فقه اللغة والحاجة إلى الكاتب، ومحاولات علماء الدين لبيان الإعجاز الفنى للقرآن، وأخيراً الاهتمام الأصيل بطبيعة الشعر وبنائه، تعاونت على إلهام دارسى نظرية الأدب الأوائل كالجاحظ (ت ٨٦٩م) والمبرد (ت ٨٩٨م) وابن المعتز وقدامة بن جعفر (ت ٩٢٢م)، ففى حين لم يزد الكاتبان الأولان أكثر من العرض المتقن للنقد الصادق نصف الشعبى ونصف العلمى الذى كان سائداً بين العرب منذ قرون، فإن الكاتبين الآخرين يجب أن يوثق فى تزعمهما الدراسة المنهجية لصور التعبير، وقد فشلت محاولة قدامة فى أن ينقل الفكر البلاغى الإغريقى إلى النظرية العربية. ويفقد التأثير الإغريقى قوته فى خلال مائة عام من وفاته، ولكن البلاغة ونظرية الأدب بقيتا دائماً جزأين مكملين للعلم الإسلامى^(١).

ولعل من الطبيعى الآن وقد عرضنا صورة لطرفى القضية بين المحدثين من شرقيين ومستشرقين أن نرجع إلى القدامى أنفسهم موضوع النزاع نستجلى الأمر قبل أن نستخلص رأياً من بين هذه الآراء المتعارضة. وإذا نحن وقفنا عند ناقد كالأمدى فإننا نجد ينكر على المتكلمين والعلماء الذين أفسأوا من الثقافة الطارئة تدخلهم فى ميدان الأدب، ومحاولاتهم نقل هذه الثقافة إلى هذا الميدان. ها هو ذا يوجه الكلام إلى من يريد تعاطى صنعة النقد الأدبى فيقول: «لعلك - أكرمك الله - اغتررت بأن شارفت شيئاً من تقسيمات المنطق، وجملاً من الكلام أو الجدل، أو علمت أبواباً من الحلال والحرام،... وأنت لما أخذت بطرف نوع من هذه الأنواع بمعاناة ومزاولة ومتصل عناية، فتوحدت فيه وميزت، ظننت أن كل ما لم تلاپسه من العلوم ولم تزاوله يجرى ذلك المجزئ، وأنت متى تعرضت له وأمررت قريحتك عليه نفذت فيه وكشفت عن معانيه. هيئات لقد ظننت باطلا، ورميت عسيراً»^(٢). وكأن الأمدى - وهو ناقد من الطراز الأول عند العرب - لا يجد فى المنطق وتقسيماته والجدال والكلام سبيلاً إلى النقد الأدبى، وكأنه لا يأخذ نفسه - فى نقده - بها ومعروف أن الأمدى من نقاد القرن الرابع، أى بعد أن كانت العلوم العربية قد بدأت تستقر، وبعد أن كان كتاب الشعر قد ترجم إلى العربية. ولكننا نلمس فى حديثه هذه الجملة التى يحملها على المناطقة والمتكلمين، كما نفهم تنكره لما عندهم من علم لا يغنى فتىلاً فى ميدان النقد الأدبى.

G.E. von Grunbaum: Growth and Structure of Vrabic poelry....(The (١)

Arab Heritage) p.132.

(٢) الأمدى: الموازنة، ص ١٧٠.

وإذا قلنا إن الأدباء أنفسهم وقد عاشوا في بيئة علمية كهذه لابد أن يكونوا قد تأثروا بما حولهم وما ينقل إليهم من مفهومات أدبية أو فلسفية، فإن ابن الأثير يقف ضد هذا القول موقفاً صريحاً حين يقول: «اعلم أن المعانى الخطابية قد حصرت أصولها، وأول من تكلم في ذلك حكماء اليونان، غير أن ذلك الحصر كلى لا جزئى، ومحال أن تحصر جزئيات المعانى وما يتفرع عليها من التفريعات التى لا نهاية لها. لا جرم أن هذا الحصر لا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم ولا يقتقر إليه، فإن البدوى البادى راعى الإبل ما كان يمر شئ من ذلك بفهمه، ولا يخطر بباله، ومع هذا فإنه كان يأتى بالسحر الحلال إن قال شعراً أو تكلم نثراً... فإن قلت إن هؤلاء (يعنى المحدثين من الشعراء) وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه، قلت لك فى الجواب: هذا شئ لم يكن، ولا علم أبو نواس شيئاً منه ولا مسلم بن الوليد ولا أبوتام ولا البحتري ولا أبو الطيب المتنبي ولا غيرهم. وكذلك جرى الحكم فى أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابي وغيرهم. فإن ادعيت أن هؤلاء تعلموا ذلك من كتب علماء اليونان قلت لك فى الجواب: هذا باطل بى أنا، فإننى لم أعلم شيئاً مما ذكره حكماء اليونان ولا عرفته»^(١).

هذا النص فى الواقع غاية فى الدلالة والخطورة، ففيه يقرر ابن الأثير أن اليونان هم أول من تكلم فى المعانى الخطابية، ولكن العرب، القدامى منهم والمحدثين، لم يعرفوا شيئاً من كلامهم، ومع ذلك قال خطيبهم، وأنشد شاعرهم، وكتب ناقدهم. وابن الأثير الذى يتفنى نقياً قاطعاً أن يكون قد عرف شيئاً مما ذكره العلماء اليونان يصح أن نقول فى شأن كتابه «المثل الثائر» إنه خلاصة وافية للنقد العربى فى عهوده المختلفة، بمعنى أننا لو أردنا أن نستغنى بكتاب عن كل ما كتب فى النقد العربى حتى عصره لكان ذلك كتاب ابن الأثير. وهذا الكتاب الذى يمكن أن يغنيا عما سواه يدعى صاحبه أنه لم يصب شيئاً من حكماء اليونان وعلمهم. وقد ذكر ابن الأثير المتنبي فيمن ذكره من الشعراء، وأنكر أن يكون هذا قد أفاد كذلك شيئاً من حكمة اليونان. ونحن نعرف أن للحاتمي رسالة حاول فيها أن يرجع عدداً هائلاً من حكم المتنبي إلى عبارات مأثورة عن أرسطو^(٢) ومهما قيل فى شأن مصدر هذه الحكمة عند المتنبي فالذى لا شك فيه أنه لم يتأثر فنياً بمؤثر أجنبى، إذ الحكمة قديمة

(١) ابن الأثير: المثل السائر ص ١٨٦.

(٢) هذه الرسالة منشورة ضمن مجموعة «التحفة البهية».

فى الشعر العربى هى والمثل على سواء. وهى طبيعىة فى هذا الشعر على أساس من فكرة بنية القصيدة؛ ففى مجال الحديث عن الفن لا يمكن أن يقال إن المتنبي معلم من معالم التطور الفنى؛ فالقصيدة عنده هى القصيدة من يوم وجدت، والمفاهيم الأدبية التى تتمثل فيها هى المفاهيم التى تمثلت منذ وجدت هذه القصيدة. أما الشعراء الآخرون فهم - عدا البحتري - الذين يعدون مجددين. وكل ما عندهم من جديد هو حقلهم بالصنعة ومبالغتهم فيها حتى صاروا إلى التكلف. ولكن هذه الصنعة قديمة، والشعر المصنوع يعرفه العصر الجاهلى بصورة ما، ولكنه كان «من غير قصد ولا تعمل، لكن بطباع القوم عفواً، فاستحسنوه ومالوا إليه بعض الميل، بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره، حتى صنع زهير الحوليات على وجه التنقيح والتنقيف»^(١). فكان الصنعة قديمة لم تدخل الشعر على أيدي أولئك الشعراء العباسيين، وكل ما صنعه هؤلاء أنهم انتبهوا لعناصر الصنعة فعنوا بها عن قصد. ومعنى أنهم لم يتأثروا (كما يدعى ابن الأثير) بمفاهيم فنية طارئة.

وإلى هنا نحسب أن القضية قد عرضت من جميع أطرافها، ويبقى أن نحدد موقفنا من آراء هؤلاء القدامى والمحدثين، الشرقيين والمستشرقين، فيما إذا كانت المؤثرات الخارجية قد قامت بدور ما فى تكييف الأدب والنقد الأدبى عند العرب. وواضح أننا بسبيل خطورة فى تحديد هذا الموقف، ولكننا سنحدده من المادة ذاتها التى عرضناها فى هذا الفصل وفيما مضى من فصول.

وقد سبق أن انتهينا إلى القول بضرورة التفاعل بين النشاط الفكرى والفنى فى العصور المتأخرة، وإن كنا لم نذهب إلى القول بتأثير واحد منهما فى الآخر تأثيراً مباشراً^(٢). ورأينا كذلك ظلاً لنظرية «المحاكاة» كما نعرفها عند اليونان، وكذلك بعض الأفكار الأفلاطونية والطبيعية، ينتشر فى فهم أبى سليمان - كما يعرضه أبو حيان - للجمال الطبيعى والجمال المصنوع^(٣). وقلنا كذلك إن هؤلاء العلماء لم يكونوا يقننون للأدباء، وصحيفة بشر بن المعتز ليست قوانين للأدب وإنما هى حشد من النصائح التى يسديها الكاتب لمن يشوصناعة الشعر. ولكن النظرية الجمالية نوقشت بين هؤلاء العلماء واتخذوا

(١) ابن رشيق: العمد ط، ج ١، ص ٨٣

(٢) راجع الباب الثانى، الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) راجع الباب الثانى، الفصل الأول من هذا الكتاب.

ففيها موقفاً يتفق تماماً مع موقف النقاد؛ فقد اتفق الجميع على الجمال الحسى الشكلى، وتمثل هذا الفهم فى إنتاج الأدباء أنفسهم حينما عنوا فى أدبهم بالقيم التعبيرية الشكلية. ومن ثم لا يمكن القول إن التأثير كان مباشراً بين الأفكار المستوردة والاتجاه المحلى. على أنه إن كان هناك تأثير غير مباشر فإنه لا يمكن أن يكون قد حدث إلا فى وقت متأخر؛ فكتاب الشعر لأرسطو لم يترجم إلا فى النصف الأول من القرن الرابع (بين ٣٢٠ - ٣٣٠هـ)^(١)، وهى ترجمة أبى بشر متى بن يونس، أما ترجمة ابن رشد فقد جاءت بعد ذلك بقرنين، أى فى القرن السادس الهجرى. وقد سبق أن ذكرنا ما لحق هذه الملخصات من تشويه جاء نتيجة لمحاولة تكييف هذه المادة الأجنبية على الأدب العربى مع هذا الأدب، وكأن التصورات العربية هى التى انتقلت إلى هذه الملخصات لا أنها تأثرت بها. ولكن ربما حدث ذلك التشويه فى المفهومات الكبرى كالكويدى والتراجيدى اللذين لم يكن لهما رصيد فى هذا الأدب، أما المفهومات الجزئية فإننا نجد تشابهاً كبيراً بينها عند أرسطو وعند العرب. وقد رأينا من يشير إلى أن تمييز العرب بين الاستعارة والتشبيه هو ما نجده عند اليونان ونستطيع أن نضيف هنا من تشابه التناول بين العرب واليونان لبعض المفهومات الأدبية الجزئية للكلام عن التعقيد فى الأسلوب وعن الغموض. وقد كان التعقيد من الخصائص التى عرفت لفن أبى تمام. وكان سبب هذا التعقيد فى شعره استعاراته التى كانت تقوم على علاقات بعيدة (أخدع الدهر). هذا ما عرفه العرب. ويكاد يكون هذا المفهوم هو بعينه ما نقرؤه عند أرسطو فى حديثه عن الأسلوب الملفز riddle والأسلوب غير المفهوم. فالإلغاز والتعقيد يحدثان عندما يتكون الأسلوب من استعارات، أما غير المفهوم فهو الأسلوب الذى يستخدم ألفاظاً غريبة أو نادرة. ويقول أرسطو: «إن حقيقة التعقيد هى التعبير عن حقائق ثابتة مع إنشاء علاقات غير ممكنة بينها. وهذا لا يمكن أن يحدث فى أى نظام لألفاظ عادية، ولكنه من الممكن أن يحدث إذا استخدمت الاستعارة... وأما الأسلوب غير المفهوم فهو الذى يتركب من ألفاظ غريبة (أو نادرة)^(٢).

وإذا كان من الذائع أن مشكلة التعقيد قد ثارت من جانب المناهضين لفن أبى تمام

(١) انظر إجر Egger نفس المصدر ص ٥٥٦.

(٢) S. H. Butcher Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art, With a Critical Text and Translation of the Poetics, P.83

لأنه بذلك يخرج على القواعد التي سميت عمود الشعر، فقد كان طبيعياً أن يشتمل هذا العمود على هاتين القاعدتين: حسن الاستعارة والوضوح. ولكن هل معنى هذا أن مجموعة قواعد عمود الشعر قد أخذت عن أرسطو؟ إن التشابه لا يقتصر على هذين المفهومين، ولا على التفريق بين التشبيه والاستعارة الذي دل عليه جرونيانوم، بل نستطيع أن نجد مفهومات أخرى يتضح فيها التشابه بين التناول العربي والتناول الأرسطي. فقد قام أرسطو بدراسة صوتية خفيفة في بويطيقاه للحروف والمقاطع (وقد يمكن الوقوف معه في ذلك عند الخفاجي في كتابه «سر القصاحة») ثم مال بالحديث على علم العروض. وبعد أن درس عناصر الجملة كالاسم والفعل وغيرها، وعرف كل عنصر تعريفاً يقرب في كثير من التعريف الذي نجده عند نحاة العرب، وجره ذلك إلى الحديث عن الاستعارة فقسمها أنواعاً بصورة قد نجد لها شبيهاً عند علماء البلاغة العرب، بعد كل ذلك أخذ في الحديث عن الأسلوب فقال: «إن كمال الأسلوب أن يكون واضحاً نون إسفاف^(١)»، وهذا مفهوم عام عند البيانين العرب، ولكن أرسطو حريص - والبيانين العرب مثله في هذا الحرص - على أن يتطلب في الأسلوب في الوقت نفسه الرفعة .. والسمو. ووقفه عند عمود الشعر العربي تقدم لنا هذا المفهوم. وليس هذا فحسب، بل نجد أرسطو يتكلم في مسألة وقف عندها العلماء العرب وتشابهت وجهة نظرهم فيها معه، وهي مسألة اختيار الأوزان الشعرية. فأرسطو يربط بين الأوزان والأنواع الأدبية. فإذا كانت هذه الأنواع تقلد الطبيعة في صورة أو أخرى فإن «الطبيعة ذاتها تحدد اختيار الوزن المناسب^(٢)». والنقاد العرب كانوا يسمون ذلك في عمود الشعر: تخير لذيذ الوزن. ومحاولة الخليل في الربط بين بعض الأغراض الشعرية وبعض الأوزان معروفة. وربما كان هذا موضوعاً لدراسة جمالية مستقلة، ولكن الخليل حين يقرر هذه الحقيقة فإنه يصل إليها نتيجة لعملية استقرائية لا نتيجة دراسة فنية لخصائص هذه الأوزان، وعلاقتها بالأنواع أو الأغراض الشعرية التي ارتبطت بها.

وهكذا يمكن أن يكشف البحث عن كثير من أوجه التشابه في المسائل المثارة وطريقة تناولها بين أرسطو والعلماء العرب. ولكنها مسائل جزئية في أغلب الأحوال، وقليل ما تكون المسألة المثارة كلية (الجمال في الطبيعة والجمال المصنوع). فهل يقضى هذا التشابه في

Buther, op. cit., p.81(١)

Ibid., p.93 (٢)

المسائل الجزئية بالقول بتأثير أرسطو في المفاهيم الأدبية الجزئية التي كانت ذائعة بين العرب؟

يبدو أنه من الصعب - حتى الآن على الأقل - القطع بأنه كان لأرسطو دور إيجابي في توجيه المفاهيم النقدية عند العرب، لأن النقد العربي كان يشتق - كما هو الطبيعي من الأدب العربي ذاته، ولم يكن في يوم من الأيام يتقدمه خطوة ويأخذ بيده إلى طريق جديدة، بل كان - كما قررنا - تابعاً له على الدوام. والقواعد التي رأيناها تتشابه مع ما قال به أرسطو هي قواعد عمود الشعر الذي هو بمثابة التقاليد الفنية الثابتة في الأدب العربي منذ العصر الجاهلي. ولا يمكن أن يقال إن الشعر الجاهلي في بنائه وأسلوبه وتقاليدته الفنية كان متأثراً بمفاهيم أرسطية. وقد سبق أن عرفنا أن الصنعة قديمة في الشعر العربي، ترجع إلى العصر الجاهلي. كما قرر ابن المعتز واضع علم البديع أن هذا البديع كان معروفاً منذ ذلك العصر، وأن مهمة ابن المعتز كانت هي أن يضع أسماء يحدد بها عناصر هذه الصنعة البديعية. ولذلك رأينا الجاحظ يجهل تماماً مفهوم البديع حين يطلقه على الأمثال، لأنه سابق لابن المعتز. وابن رشيق يحدثنا عن جهل القدماء بأسماء هذه العناصر البديعية التي أطلقها ابن المعتز، كالجناس مثلاً^(١)؛ فالعجاج في حديث بينه وبين ابنه رؤية يسمى الجناس عطف الرجز.

ولم يكن أرسطو وحده هو الذي كتب في البلاغة والنقد حتى نبحث في احتمال تأثيره في البيان العربي، فهناك بلوتارك، «وله كتابان عن نظام الألفاظ Sur L'Arrangement des Mots . وهو موضوع سبق أن عالجه دنييس الهليكارناسي - Denys d' Halicar- nasse .. ولكنه لم يبق من هذه الكتب إلا عناوينها»^(٢) ونحن نعرف أن البيان العربي لم يحتفل بمشكلة نقدية احتفاله بمشكلة النظم. ومعروف أن البحث الجمالي لإعجاز القرآن هو الذي جر إلى هذه المشكلة. وظلت نظرية النظم تتطور حتى وجدنا عبد القاهر الجرجاني يعطيها أهمية خاصة بدراسته النفسية لها وربطها بفكرة المعاني النحوية. والذي يقرأ في كتاب إجر ما نقله عن كتاب بلوتارك «عن الجليل» يلمس التطابق العام بين فكرة بلوتارك في نظم الألفاظ وفكرة الجرجاني. يقول إجر «انظر فيما يلي كيف أرجع الآثار القوية للصورة

(١) ابن رشيق «العمدة» ج ١ ص ٧

(٢) Egger op cit., p.427

التحوية إلى الحركة الطبيعية للروح التي حركتها العاطفة، إن التقديم والتأخير ^(١) هو تغيير النظام العادي للكلمات والأفكار، ذلك الذي يشبه الطابع المعبر عن الصراع وعن العاطفة وفي الحق أن الغضب والفرح والسخط والغيرة وكل العواطف الأخرى كذلك (لأنه يوجد كثير منها لا نستطيع أن نحصيه هنا) كلها تخرج النفس عن طورها. وكذلك فإننا بعد أن نضع فكرة بعضى وكائننا نقفز إلى أفكار أخرى، وندخل أشياء أخرى في الوسط لنعود مرة ثانية إلى الفكرة الأولى، وتغير ألف مرة - تحت إلحاح المعانى المختلفة التى تتجاذبنا بسبب العاطفة - من النظام والتسلسل الطبيعي للكلمات والأفكار، وكذلك لا نستطيع اللغة عند أغلبية الكتاب بالتقديم والتأخير أن تقلد عمل الطبيعة. ويكون الفن كاملاً عندما يمتزج بالطبيعة. والطبيعة - بدورها - لا تنجح مطلقاً أكثر من نجاحها عندما تتضمن فناً فى خبيثتها... ^(٢). ثم يأخذ عبارة ويحللها مبيناً نظام الألفاظ فيها والسبب الذى من أجله تأخرت بعض الألفاظ وتقدم غيرها وكل ذلك قريب جداً من مبحث التقديم والتأخير عند العرب، ويوم يخرج إلى الناس كتاب «المنهاج الأدبية» ^(٣) لحازم القرطاجنى سيكون هناك ميدان أوسع ومادة وثيرة للالتماس وجوه جديدة من التشابه بين المشكلات الأدبية التى تنوالت عند اليونان وعند العرب وطريقة تناولها، ولكن هل ترجم كتاب بلوتارك «عن الجليل»؟ (كان ينسب هذا الكتاب للونجيين) ^(٤)، وهل قرأ الجرجاني هذه الترجمة حتى نقول بتأثره فى فكرته فى النظم والمعانى التحوية بمفاهيم خارجية منقولة؟

ما يزال البحث فى هذه المسألة يحتاج إلى عمل كثير ومادة أوفر، وقد حاولنا فيما مضى أن نقدم قدراً من المسائل التى يمكن أن يبحث فيها عن مؤثرات خارجية. وتظل الحقيقة بعد كل بحث أن الميدان الأدبى لم يتأثر فى جوهرياته عند العرب بمؤثرات خارجية؛ فكل الاعتبارات الخاصة ببناء القصيدة، والتقاليد الفنية التى تلخص لنا قواعد الصناعة الأدبية، كلها نابعة من طبيعة الأدب القديم الذى لم نجد باحثاً واحداً يحاول أن يبحث عن إمكان وجود مؤثرات خارجية أثرت فيه (عدا جرونباوم فى مسألة الأوزان)، أما عناصر

(١) Hyperbate

(٢) Egger op cit pp.434-5

(٣) كتاب ثمين مخطوط فى مجلد كبير بدار الكتب

(٤) صحح هذا الوضع فوشيه Vaucher سنة ١٩٥٤ راجع إجر Egger من ٤٢٦

الصناعة أو أدواتها فقد بدأت تأخذ أسماء بعينها رغبة من البيانيين في حصر هذه الأدوات رغم كثرتها. وكثيراً ما اختلف هؤلاء البيانيون حول الاسم الذي يطلقونه على أداة من هذه الأدوات (الطباق والأنواع الداخلة تحت الجنس وغيرها) والاختلاف في الاسم معناه أنهم هم الذين كانوا يخترعون هذه الأسماء. وابن المعتز واضح علم البديع يؤكد هذه الفكرة حين يقرر أنه وضع أسماء للعناصر القديمة التي عرفت في صناعة الشعر منذ العصر الجاهلي ولم تكن لها أسماء بل كانت تمارس ممارسة عملية. فكل ما حدث إذن هو أن الممارسة العملية القديمة قد وصفت عند البيانيين، واستلزم هذا الوصف اصطلاحات يمكن أن تسهل تداول الأفكار بين من لا يمارسون صناعة الشعر ممارسة عملية، فظهرت بذلك كل الاصطلاحات البيانية التي تساعد النقاد من جهة على الحكم على الأعمال الأدبية، كما تساعد معلمى الأدب على تفهيم التلاميذ عناصر الصناعة من جهة أخرى. فالتشابه الذى نجده إذن بين تناول الجزئيات عند اليونان وعند العرب لا يقطع بتأثير المفاهيم الأدبية الجزئية اليونانية فى العربية، فقد يكون التشابه نتيجة للتطور الطبيعي فى الفكرة النقدية الواحدة عند اليونان وعند العرب.

ومن كل ماضى يتضح أننا أميل إلى القول بأن المؤثرات الخارجية لم يكن لها دور إيجابى واضح فى ميدان الأدب العربى، وبالتالى فى ميدان النقد، وخاصة فى المشكلات الكبرى الجوهرية الخاصة بهذا الأدب والنقد، ولكن هذا لا ينفى أن تكون هناك آثار غير مباشرة فى بعض المشكلات الجزئية التى وقف عندها البيانيون يوم حاولوا حصر الأنواع والعناصر الفنية . تبدأ مظاهر ذلك عند قدامة بن جعفر، ثم تفتقر فى القرن الرابع، ثم تعود للظهور حتى تتسلمها المدرسة الفلسفية. مدرسة السكاكى فيما بعد، فإذا بنا نجد أنفسنا أمام علم هائل من العلوم العربية ، ولكنه لم يكن علماً يصلح للتفاعل مع الحياة .

الفصل الثانى

المجتمع واللغة

١ - المجتمع

«إن عادات كل شعب تقدم فى

كل بلد نوقا خاصا» فواتير

تقدمة :

ليس غريباً أن نلجأ إلى المجتمع نبحث فيه عن كل ما يستطيع أن يمدنا به من تفسيرات لأوضاع وظواهر فنية بخاصة فى الفن القولى الذى يستخدم اللغة أداة للتعبير . ومعروف أن اللغة ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول، وأن النشاط اللغوى يتوازى دائماً مع النشاط الاجتماعى، فالمجتمع بشتى ألوان النشاط فيه يترك كثيراً من الانطباعات التى يمكن تمثيلها فى النشاط الفنى كذلك . وإذا كان من المقرر أن المجتمعات فى تطور دائم، لا يكاد يستقر مجتمع على وضع فترة طويلة من الزمن، فلكذلك يكون الشأن فيما يختص بالنشاط الفنى؛ لا يتصور أن تستقر الأوضاع فيه إلا بمقدار ما تستقر الأوضاع الاجتماعية . (حين نذكر الأوضاع الاجتماعية نقصد إلى كل مكونات المجتمع من عادات وأخلاق وديانة وثقافة وسياسة واقتصاد إلخ) . وليس من الصدفة أن نجد الثورات دائماً وفترات الاضطراب والقلق والهزات السياسية والاقتصادية تصحبها اعتبارات جديدة فى ميدان الفنون تشيع فيها الحركة والازدهار .

والفنان على صلة دائمة بمجتمعه، يقدم إليه ما يتساق مع حاجته، سواء رضى عنه المجتمع أول الأمر أو واجهه بصرامة . وخضوع الشاعر لمجتمعه حقيقة لمسها أكبر الشعراء أنفسهم، فعرفوا أنهم لاشئ بدون المجتمع .

يقول جوته فى بعض شعره :

«ماذا أكون بدونك

يا صديقى الشعب»^(١) .

(١) L. L. Schücking: The Sociology of Literary Taste, p.39

وفى خطاب من الشاعر جورج مردث G. Meredith إلى أحد أصدقائه يكتب مردث أنه علق كل شعره فى مسمار . ويقول : «والحق أننى مادمت خادماً للشعب فإننى يجب على أن أنتظر حتى يأذن سيدى قبل أن آخذ فى الغناء بنشاط»^(١) . ولكن هل معنى هذا أن المجتمع هو الذى يفرض على الفنان اللون الذى يرتاح إليه، ومن ثم تكون الاعتبارات الفنية مصدرها المجتمع لا الفنان؟ لو صح هذا لما كان للفنان دور إيجابى فى المجتمع، لأنه يربط نفسه دائماً بالاعتبارات السائدة فى هذا المجتمع. وصحيح أن هذا الربط وحده سيكفل تطور هذا الفن ؛ لأن المجتمع لا بد أن يتطور، فيتطور الفن بتطوره. ولكن ألا يمكن أن تكون هذه القضية معكوسة، فتكون مهمة الفن هى التطور بالحياة، هى الإمداد الدائب لعوامل التطور المستمرة فى المجتمع ؟

والقضية وعكسها يصوران موقفين متعارضين فى تصور علاقة الفن بالمجتمع؛ ذلك أن القضية تجعل المجتمع هو مصدر الاعتبارات الفنية؛ يفرضها على الفنان، ويأخذ بها فى نقده، والعكس يجعل من الفنان شخصاً له كيانه وله فرديته، وهو مصدر كل الاعتبارات الفنية لأنه هو الذى يبتكر دائماً ويشق الطريق .

ولكن يبدو أن أحد الموقفين ليس موفقاً على طول الخط؛ لأننا لانستطيع أن ننكر تأثر الفنان بمجتمعه . ويبدو أن العمل الفنى - كل عمل فنى أصيل ناجح فى المجتمع - يجمع بين الطرفين، فهو «يتألف من نوعين من القيم، وهى جوهرية فى ذاتها، ولكنها متفرقة فى مجموع الأثر. فمن ناحية نلاحظ القيم الموضوعية، وهى التى لاعلاقة لها بإرادة الفنان، بل بمقتضيات العصر والتزامات الحياة، ومن ناحية أخرى نجد القيم الذاتية البحث، وهى التى تتصل أوثق الاتصال بالفرد نفسه»^(٢) . فالعمل الفنى الواحد ينقل إلينا دائماً قيماً اجتماعية هى تلك التى تتصل بالاعتبارات الفنية من وجهة نظر المجتمع، كما ينقل إلينا قيماً فردية خاصة بوجهة نظر الفنان ذاته . بعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن هناك مايشبه التقاليد الفنية العامة فى كل مجتمع من المجتمعات . ومن خلال هذه التقاليد وفى أثنائها تبرز شخصية الفنان بما هو فرد متميز النظرة، ممتاز الخبرة . وليس للفنان أن

(١) المرجع السابق، ص ٤.

(٢) هيلديه زالوش: البناء الاجتماعى والتعبير الفنى، مجلة الكاتب المصرى، مجلد ٨ عدد ٢١، إبريل سنة ١٩٤٨، ص ٤٠٢.

يمس هذه التقاليد فيفقد عمله قيمته الاجتماعية ، لأن تطور التقاليد رهن دائماً بتطور المجتمع ذاته

ولا أحسبني هنا بسبيل دراسة مفصلة لموضوع العلاقة بين الفن والمجتمع، فقد شغل هذا الموضوع كتباً كاملة عند أمثال دلاكروا ولالو وهربارت ريد، ولكن مهمتنا هنا هي في أساسها محاولة لتفسير بعض الظواهر الفنية التي سادت في الأدب العربي واتخذت أساساً لنقده، على أساس من أوضاع المجتمع العربي وظروفه العامة .

وقد تبين لنا هنا أن دراسة المجتمع لاتقدم لنا تفسيراً كاملاً لكل الظواهر الفنية التي تصادفنا في مجتمع من المجتمعات . لأن قدراً من هذه الظواهر مرجعه في العادة إلى الفنان ذاته، وتفسيره لا يأتي إلا من دراسة خاصة للفنانين أنفسهم من حيث هم أفراد لهم مميزاتهم . وإذن فدراسة المجتمع العربي مثلاً يمكن أن تفسر لنا قدراً من الظواهر الفنية، تلك التي كانت بمثابة التقاليد العامة التي كانت مفروضة من جانب المجتمع على كل أديب أو شاعر، والتي كان يحاسب عليها حساباً عسيراً .

وينبغي أن نذكر هنا أن المجتمع العربي لم يقف ليحاسب الشاعر على الجديد الذي أضافه إلى مجموعة الخبرات النفسية السابقة، وعن أهمية هذا الذي أضافه بالنسبة لحياة الجماعة الروحية، ومدى مافيه من عمق، ولم يسأله عن أى غاية نفعية، أخلاقية أو غير أخلاقية، ولكنه كان يكتفى دائماً بالمتعة الخالصة . فلم ينظر المجتمع العربي، حين نظر في الشعر، أى نظرة تطويرية، ولكنه كان ينظر في الأغلب الأعم نظرة فنية صرفاً . كانت نظراته مرتبطة بالاعتبارات والتقاليد الفنية الشكلية . فهذه الاعتبارات والتقاليد هي التي أثرت في الأدب العربي، وكان الخروج عليها بمثابة الخروج على أوضاع المجتمع ذاته ، ومن ثم كانت أساساً من أسس النقد العربي .

بيد أن هناك مشكلتين تتفرعان من قضية كبرى هي أننا تحدثنا دائماً عن الأسس الجمالية في النقد العربي دون أن نحدد عصره بذاته كما هو المؤلف في دراستنا الأدبية؛ فقد نتج عن ذلك : (أولاً) أن عدم تحديد عصره بذاته معناه أننا سنعاصر المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي، ونتابعه في تطوره بعد الإسلام ولاشك أن المجتمع العربي قد تطور تطوراً ملحوظاً في ذلك العصر والعصور الإسلامية وهذا يكفي لأن يخلق صعوبة تحول

فيما يبدو دون دراستنا، وهي أننا قد لانجد تقاليد ثابتة، واعتبارات فنية عامة، يأخذ بها المجتمع الشعراء، ويأخذ الشعراء بها أنفسهم، على أساس أن التقاليد والاعتبارات الفنية تتطور كما رأينا - بتطور المجتمع. فإذا كان المجتمع العربي قد تطور في هذه العصور فلا بد أن تكون تلك التقاليد والاعتبارات قد تطورت. (ثانياً) أن الأدب العربي لم يقتصر بعد الإسلام على شبه الجزيرة العربية. بل امتد إلى بلدان الشرق والغرب، فدخل بذلك في مجتمعات مختلفة في جميع مكوناتها، واختلاف هذه المجتمعات يقتضى أن يكون بينها اختلاف في الاعتبارات والتقاليد الفنية الخاصة بكل مجتمع. بعبارة أخرى لابد أن يكون الطابع الفني لهذه المجتمعات مختلفاً. وعندئذ تنشأ الصعوبة من عدم تحديدنا دراسة الأسس الجمالية في النقد العربي في مجتمع عربي بذاته.

ولكن يبدو أن هاتين الصعوبتين ومميتان، لأننا نستطيع في كثير من الاطمئنان أن نتحدث عن الأسس الجمالية في النقد العربي دون تحديد عصر أو مجتمع، لسببين على الأقل: (الأول) أننا لا نجد ظاهرة فنية كانت تشيع في الشعر الجاهلي - أى في شبه الجزيرة قبل الإسلام - قد كفت عن الاستمرار في الشعر الإسلامي في عصوره المختلفة وكذلك لا نكاد نجد ظاهرة فنية في هذه العصور لم يكن لها أساس في الشعر القديم. وقواعد الشعر (عمود الشعر) التي حددت في العصر العباسي كانت مشتقة من الشعر القديم ذاته. (الثاني) أن مادة النقد الأدبي، سواء منها الشعبي والنقد العلمي (المنهجي الذي ألفت فيه كتب) في كل عصور الأدب ومجتمعاته ليست بالضخامة التي نتخيلها. وقد قررنا من قبل هذه الحقيقة، وهي أن الأحكام النقدية كانت تتكرر على الألسنة دائماً، ولا غرابة مطلقاً في أن نجد لأبي عمرو بن العلاء حكماً في شاعر أو شعر ما يأخذه ابن رشيق في القرن الخامس أو غيره لنفسه. والكتب التي ألفت في النقد ليست بمنجاة من هذه الظاهرة؛ فقد كان مؤلفو هذه الكتب ينتهبون سابقهم انتهاباً، فإذا بنا نقرأ في هذه الكتب مادة متكررة دائماً. وضربنا مثلاً لذلك كتاب «نقد الشعر» لقدامة بن جعفر، فلم يأت بعده مؤلف لم ينقل عنه إلا في النادر. وقد عنى النقاد بالسرقات الشعرية، يحصونها ويتتبعونها ويفردون لها باباً في كتبهم، ولم يعنوا بالسرقات النقدية. وحتى باب السرقات الشعرية كان باباً منتهاً بينهم. وهذا طبيعي، لأنه يوم تحدد السرقات في كتاب ما يكون من الضروري أن تتكرر هذه المادة في الكتب التالية التي ستفرد باباً للسرقات ويطول بـ

الوقوف كثيراً إذا نحس حاولنا إحصاء ما نسميه «السرققات النقدية»، ولكننا نستطيع أن نعود إلى تقرير حقيقة أننا نستطيع أن نكتفى لتصوير النقد الأدبي كله عند العرب ببضعة كتب تحصي على أصابع اليد

معنى كل هذا أننا لا نكاد نواجه أى صعوبة حين نبحث بخاصة عن الأسس العامة التى تتمثل فى النقد العربى دون تحديد لعصر أو مجتمع بذاته. ومع ذلك فسنفرد مكاناً فيما يلى لإلقاء نظرة على بعض المجتمعات الإسلامية، لنتبين إلى أى حد كانت هذه المجتمعات تختلف فى نظرتها إلى الأدب، وما إذا كان هذا الاختلاف يعمس جوهريات الفن الأدبى وتقاليده الراسخة.

١- والبحث عما يمكن أن يكون للمجتمع العربى بصفة عامة من أثر شيوع بعض الظواهر الفنية إنما يتصل بالشكل، فالتقاليد التى يفرضها المجتمع تقاليد لا تنفذ إلى روح الأدب، بل تتقف منه عند مظهره الخارجى، وهى إذا اتصلت بداخله لم تتصل به لتبعث فيه حيوية جديدة ونشاطاً جديداً، بل لتضع له أساساً روحياً مثالياً ما يلبث أن يصير إلى الجمود والبرود وهذا الأساس نستطيع أن نستكشفه منذ العصر الجاهلى، حين كان حياً متفاعلاً مع المجتمع البدوى، ثم بعد ذلك، بعد الإسلام، حين أصبح تقليداً جامداً لا حياة فيه. لناخذ توضيحاً لذلك المثل الأعلى الأخلاقى منذ العصر الجاهلى، وأثر هذا المثل الأعلى فى تكييف بعض تقاليد القصيدة العربية حتى بعد الإسلام. فالبدوى «مثله الأعلى فى الأخلاق تركز فيما سماه (المروءة)؛ تغنى بها فى شعره وأدبه ومن الصعب أن نحدها حدّاً دقيقاً، ولكن يصح أن نقول: إنها تعتمد على الشجاعة والكرم^(١)».

هذا المثل الأعلى - المروءة - الذى ينبع من بطن الصحراء، وأخذ البدوى نفسه به أخذاً، فكانت الشجاعة وكان الكرم ألزم ما يلزمه فى مجتمعه البدوى وبيئته الصحراوية، قد تجمد ليكون هو الرصيد الخلقى لقصيدة المدح العربية، لا فى العصر الجاهلى وحده بل فى كل عصور الأدب العربى. المروءة - أو الشجاعة والكرم - هى المادة الأخلاقية التى استمد منها شعر المدح وهو كثير ضخم - فى الأدب العربى. ولا نكاد نجد شاعراً لا يتخذ المروءة أساساً لمدحته، فأصبحت بذلك تقليداً عاماً كل ممدوح لابد أن يتمثل فيه هذا المثل

(١) أحمد أمين فجر الإسلام طه ص ١

الأعلى الشجاعة والكرم. وطبيعى أن يكون الهجاء سلباً لهذا المثل من المهجو، والثناء هو إثبات هذا المثل للمتوفى، مع صرف الفعل إلى الماضى، كما قالوا، وقد سبق أن وقفنا عند النسيب ورأينا أن الشاعر الجاهلى لم ينظر - حين شبيب - إلى محبوبته، بل تمثل فيها المثل الأعلى الحسى للمرأة، فكانت كل محبوبة صورة لهذا المثل، تماماً كما كان كل ممنوح صورة لمثال المروءة.

هذه المثل التى انفعل بها الشاعر الجاهلى هى بعينها التى تصادفها عند الشعراء فيما بعد؛ لم تتغير بمضى الزمن، ولا باختلاف المجتمعات، وثبات هذه المثل وتكرارها أفقدها حيويتها ووقعها الذى كان الشاعر الجاهلى ينفعل به، وانتقل الأمر إلى الآلية التى تفقد كل حيوية وجمال. وتوفيراً لهذا الجمال اضطر الشاعر إلى أن ينسج لهذا المثل أو ذاك أحسن ثوب، وأن يعرضه فى أحسن معرض كما كانوا يقولون. ومن هنا كان التحول من الجواهر، من المحتوى الفنى فى الشعر، إلى العرض، إلى الشكل.

هذا هو أول تفسير يمكن أن يكون صدق للبيئة الاجتماعية الجاهلية ومثلها السائدة: الانصراف عن المحتوى والاهتمام بالشكل؛ لأن مادة هذا المحتوى واحدة، فإذا هى تكررت فى صورة واحدة أصبحت مملة. ولذلك كان من أخطر أنواع السرقات التى عددها النقد هى سرقة المعنى واللفظ جميعاً؛ فهذا أبشع السرقة. أما إذا أخذ المعنى وكسى اللفظ الجديد فهذا عندهم مقبول؛ لأن المعانى استنفدت من قبل، ومهمة الشاعر هى أن يعيد عرضها ولكن بصور جديدة. الشجاعة والكرم معنيان قال فيهما الشاعر الجاهلى ولا بد أن يقول فيهما الشاعر الإسلامى. وعندئذ لم يكن أمامه سوى أن يبتكر لهما صورة لفظية جديدة لم يعرضها فيها من قبل. ومن هنا ينصرف النشاط الفنى كله إلى تحسين الصورة وتجويدها، ويعنى النقد بهذه الصورة، يحللها ويدرس عناصر الجمال فيها على النحو الذى رأيناه فى الباب السابق.

المعانى أصبحت مبتذلة ملقاة فى الطريق كما قالوا، يعرفها كل إنسان، وهل هناك من لا يعرف الشجاعة والكرم؟ ولكن المَعُول على الصورة التى يستطيع أن يصور فيها هذا المعنى. وقد ترتب على ذلك أن أصبح النظر إلى مادة العمل الأدبى أو الفنى بصفة عامة مسألة ثانوية جداً، ووجد النقد فى أيديهم الحجة القوية دائماً، والمثل الحسى الواقع،

ورأينا - من قبل - قدامة بن جعفر يفرق بين النجارة والخشب، فنوع الخشب فى ذاته لقيمة له ولكن القيمة فى النجارة، فى الصنعة التى تتناول هذا الخشب فتعطيه صورة. فالصورة الجميلة تجعل من أى خشب عملاً فنياً رائعاً. والخشب فى متناول الجميع، ولكن اليد الصناع هى التى تستطيع أن تخرج منه عملاً جميلاً. ولا يعيب هذا الجمال أن يكون الخشب فى ذاته من نوع غير جيد أو رديئاً كما يقول قدامة.

فالمادة قد تكون رديئة وقد تكون جيدة، لتكن ما تكون، إذا كانت معروضة فى صورة جميلة.

هذا المبدأ الذى كان شائعاً عند النقاد والشعراء على السواء لم يترك فرصة كبيرة للنقد الأخلاقى أو المنفعى أو التعليمى أو الاجتماعى بصفة عامة أن يظهر ويحتل مكاناً بارزاً فى النقد العربى كما رأينا من قبل. والعناية بالصورة، بالنجارة، بالصنعة، تلك العناية التى عرفناها منذ الشعر الجاهلى، أصبحت أمراً لا فكاك منه بالنسبة للشعراء التالين، لأنهم كانوا - متأثرين بالمثل البدوية القديمة - يكررون القول فى نفس المعانى والأغراض التى قال فيها سابقوهم، فكان لابد لهم أن يجددوا فقط فى صورة هذه المعانى حتى لا يكرروا سابقهم. فإذا وجدنا الصنعة تتزايد فى الشعر العربى ويتزايد اهتمام الشعراء والنقاد بها يوماً بعد يوم فإن ذلك يكون طبيعياً، على أساس أن الحاجة الدائمة إلى تجديد الشكل وإدخال التحسين عليه كان يستدعى مضاعفة الاهتمام بعناصر الصنعة. وهكذا نتبين لنا نتائج التمسك بالمثل الجاهلية، فإذا بهذه المثل تكون سبباً قوياً فى نهضة الصنعة وتزايد الاحتفال بها.

٢- وإذا نحن رجعنا إلى الحياة الاجتماعية عند العرب فى العصر الجاهلى وجدنا النظام القبلى هو السائد؛ فالقبيلة هى الوحدة التى انبنى عليها كل نظامهم الاجتماعى^(١). ومن ثم نجد وحدات كثيرة متفرقة، وكل وحدة قائمة بذاتها. وأفراد كل قبيلة متعاونون متماسكون:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم فى النائبات على ما قال برهانا

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام طه ص ٣.

فهم كالعناصر المتشابهة فى الوحدة العضوية الحية. وأفراد القبيلة كذلك تسودهم ديمقراطية عجيبة تجعل لكل منهم قيمته فى هذه البنية الحية. فالمجتمع البدوى كله عبارة عن مجموعة من القبائل أو الوحدات المستقلة. وكل وحدة عبارة عن مجموعة من الأفراد المتعاونين المتفاعلين. هل يمكن أن نلمس ظلًا لهذا النظام الاجتماعى فى عملهم الفنى؟ سبقنا إلى ذلك - ولكن فى ميدان العمارة الإسلامية - هيلديه زولوشر فى محاولتها تفسير الظاهرة السائدة فى بناء الجامع العربى؛ فهى ترى أن «الفكرة البنائية فى الجامع العربى تعبر أحسن تعبير عن النظام الاجتماعى لشعب ما زال على حالة البداوة، وما برح محتفظاً بروح البداوة. وفكرة العربى فى الزمن والفضاء والحياة، تتصل اتصالاً بعيداً بحياة الحرية التى لا يحدها حد، وبذلك الفضاء الشاسع المترامى الأطراف. هل حياة القبيلة أثر من آثار البداوة؟ وهل البداوة نفسها تتأثر بالفضاء والزمن اللذين لا حدود لهما؟ وعلى أية حال يمثل الجامع العربى أصدق التمثيل روح القبيلة؛ فنجد عدداً من الأعمدة لا نهاية لها، تمتد فى مختلف الجهات، متساوية الأبعاد، ليس لها مركز ظاهر، اللهم إلا القبلة التى تعين مكان الإمام فى الصلاة. ولا يوجد أى عنصر يفسد اتساق تلك الأعمدة المتساوية المتشابهة التى تتم على قيمة الفرد فى القبيلة»^(١).

ولا شك أننا نستطيع الآن أن نقول بالمثل: إن الفكرة البنائية فى القصيدة العربية تعبر أحسن تعبير عن ذلك النظام الاجتماعى القبلى الذى كانت حياة العرب مرتبطة به. فالوحدة التى تمثلها القبيلة تتمثل لنا فى البيت من الشعر. فإذا كان المجتمع كله عدداً هائلاً من القبائل المستقلة فى كل شئونها والتى لا يربطها بغيرها إلا الدم، فكذلك الشأن فى القصيدة العربية، فهى - كما رأيناها - مجموعة من الوحدات (الآبيات) المستقلة بذاتها، التى لا يربطها بغيرها إلا القافية، والوحدة المستقلة فى القصيدة (البيت) تتكون من مجموعة من العناصر المتشابهة المتعاونة التى تعمل جميعها فى تفاعل وأنسجام داخل إطار هذه الوحدة، تماماً كما يعيش أفراد القبيلة الواحدة داخل قبيلتهم. وإذا كانت القبيلة هى الوحدة المتكررة فى المجتمع البدوى، فكذلك كان البيت هو الوحدة المتكررة فى القصيدة.

(١) زولوشر: البناء الفنى، مجلة الكاتب المصرى، مجلد ٨ عدد ٢١ من ٤٠٨.

وهكذا يمكن أن يقدم لنا نظام الحياة الاجتماعية عند العرب في العصر الجاهلي تفسيراً لنظام القصيدة، أو بلفظ أدق لطريقة بنائها، فإذا به يفسر لنا ظاهرتي الوحدة والتكرار، وما يتبعهما من إحساس بالمساواة بين العناصر أو الأفراد، أو بين هذه الوحدات المتكررة. يلتقى في هذا التفسير دراسة الظواهر الفنية الجوهرية في العمارة العربية والمثعر العربي على سواء.

وقد تغير نظام الحكم بعد مجئ الإسلام، فأصبحت هناك حكومة عامة مركزية ترد إليها كل قضايا الدولة، وتفصل في كل مشكلاتها، فهل سحب هذا التغير تغير مواز في طريقة بناء القصيدة؟ هل انصرف الشعراء عن بناء الوحدات المستقلة إلى بناء الكل العضوي المتناسك المتفاعل؟ هل انتقلوا من تناول الفكرة الجزئية إلى الفكرة الكلية المدروسة؟ لم يحدث شيء من ذلك، ولم يدخل أي اعتبار جديد خاصاً بالطريقة القديمة في البناء. وحين حدثتنا زولوشر عن بناء الجامع العربي لم تكن بطبيعة الحال تحدثنا عن جامع وجد في العصر الجاهلي؛ فالجامع العربي مرتبط بالإسلام ولا شك. ومع ذلك فقد وجدنا أسلوب البناء في هذا الجامع يأتلف تماماً وروح القبيلة البدوية. ولا يختلف الجامع في مصر عنه في الشام أو العراق في هذه الظواهر البنائية الجوهرية.

معنى هذا أن روح القبيلة ظلت مهيمنة على العرب حتى بعد الإسلام والفتوحات، رغم تغير نظام الحكم وتركزه في حكومة واحدة. ولذلك كان طبيعياً أن تستمر الظواهر الفنية البنائية للقصيدة العربية كما هي دون أي تغير، رغم اختلاف العصور والبيئات الاجتماعية، كما كان طبيعياً أن تتمثل نفس هذه الظواهر البنائية في الجامع العربي.

وإذا كانت طبيعة المجتمع البدوي وروح القبيلة واضحة في طريقة البناء الفني للعمارة والشعر فإن بعض الباحثين يعزو عدم ظهور الشعر الملحمي عند العرب إلى «حياة العربي بمظاهرها المختلفة»^(١). ويذهب الدكتور أحمد ضيف إلى أنه «من أسباب عدم وجود الشعر القصصي عند العرب عدم نظر العربي في الاجتماع نظرة عامة، لأن العربي كان يهتم بنفسه وبفوائده الشخصية»^(٢) فكان فكرتهم وطريقتهم البنائية لم تكن تساعد على نشأة هذا اللون من النشاط الفني. وقد سبق أن رأينا تفسيراً آخر لهذه المسألة عند دراستنا للجنس، وهو تفسير يتكامل مع هذا التفسير.

Huart, Cl.. Littérature Arabe, paris, Librairie Armand Colin. 1902, p. 4. (١)

(٢) أحمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ط ١ ص ٤٧

وهكذا يمكن أن يفسر بناء المجتمع البدوي طائفة من الظواهر الفنية البنائية التي سادت في الشعر والعمارة العربية قبل الإسلام وبعده، وفي شبه الجزيرة وخارجها، كما يلقي لنا الضوء على بعض المسائل المتعلقة بالقدرات الفنية الخاصة بألوان بذاتها من الإنتاج الفني كالشعر الملحمي والشعر القصصي اللذين لم ينهضا في الأدب العربي بصفة عامة.

٣- على أننا إذا قلنا إن المجتمع العربي قد تغير بعد الإسلام عنه قبله فإننا لن نعدم أن نجد ظلالاً لهذا التغير في الشعر ذاته. ولكننا نسارع إلى أن ننبه أن هذا التغير لم يمس بنية القصيدة والطريقة المتبعة فيها، كما أنه لا يتناول أى مبدأ فني قديم. ذلك أن فكرة «الطبقات» تدخل إلى الميدان فتدخل معها بعض الاعتبارات التي كانت كثيراً ما تتخذ أساساً للحكم على الشاعر. فقد رأينا أن درجات المدح كانت تنسق بحسب درجات الممدوحين وطبقاتهم التي ينتمون إليها، كل طبقة لها صفات بذاتها، ومهمة الشاعر أن يصف كل رجل من رجالها بهذه الصفات الخاصة. وهذا معناه أن فكرة الطبقات في المجتمع الإسلامي كانت معروفة، وتمثلت فيه هذه التطبيقية كما تمثلت العنصرية أو ما سميت بالشعوبية. وطبيعي أن هذه التطبيقية لم تعرف في العصر الجاهلي ولا في صدر الإسلام. ولذلك كان التعسف واضحاً في محاولة إرجاع نشأة هذه الفكرة ودخولها الميدان الأدبي بصفة خاصة، إلى عمر بن الخطاب حين قال عن زهير إنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه، فتطوروا من هذا القول الذي يستهدف الصدق في العمل الفني إلى القول بالصفات الخاصة بكل طبقة، لأن كل رجل في المجتمع العربي الجديد كان ينتمي إلى طبقة ما أو عنصر ما.

وهكذا ينشأ مبدأ جديد في ظل النظام الطبقي يكون أساساً للحكم على الشاعر بالنجاح أو الفشل في مدح الممدوح بما ينبغي لمن هو في طبقته، كما تنشأ عند النقاد فكرة ترتيب الشعراء أنفسهم ترتيباً طبقياً. وقد رأينا من قبل كيف أن هذا الترتيب لم يكن نتيجة لدراسة القيم الفنية في شعر الشاعر بل كثيراً ما تدخلت فيه عوامل اجتماعية مرتبطة كذلك بفكرة الطبقات ذاتها، فكان طبيعياً أن يكون شاعر البلاط الذي يشبه أن يكون موظفاً فيه مكانه في الطبقة الأولى، فيكتسب شعره بذلك قيمة من قيمة الممدوح ومكانته. و«أمير الشعراء» شوقي في العصر الحديث هو من مخلفات هذه النظرية.

وقد كان الخلفاء والأمراء وكبار القواد ورجال العلم يتعاطون إنشاء الشعر. وطبيعي أن شعرهم بالقياس إلى الشعراء المحترفين لم يكن شيئاً له قيمة. ولكن هؤلاء كانوا يمثلون أعلى طبقات الأمة وأشرفها، فكان ذلك وحده سبباً كافياً لرواية هذا الشعر وشهرته، ويقال بجانب ذلك: إن هذا الشعر شريف بصاحبه.

وهكذا اتخذت الطبقيّة أساساً للحكم على الشعر وتقدير الشاعر، ولعله لم يوح بها في ميدان الدراسة الأدبية إلا صورة المجتمع العربي الذي اتضحت فيه الطبقيّة والعنصرية بعد صدر الإسلام. ولكن ينبغي أن نذكر أن هذه الصورة الجديدة لم تتدخل في جوهريات القصيدة العربية من حيث صورتها العامة.

وبجانب هذه الطبقيّة الاجتماعيّة وجدت طبقيّة فكريّة. فكان المجتمع - كما عرفنا - طبقتين فكريتين: طبقة الشعب أو العامة، والطبقة الأرستقراطية. وكان لهذه الطبقيّة الفكرية أثرها في تنمية بعض الظواهر الأدبية نتيجة للصراع الحاد بين هاتين الطبقتين، وقد كان للغة العربية دور خطير في هذا الصراع، فقد أصبحت في موقف حرج - كما يذهب الدكتور عبدالقادر القط - بعد أن دخل فيها كثير من الأجانب، وكثر فيها اللحن حتى على ألسنة الفقهاء المحدثين، وظهرت فيه العامية لغة حديث ولغة إنتاج أدبي، تتمثل في الأنواع الأدبية المختلفة التي ظهرت في الشعر خاصة في ذلك العصر، كالزجل والقوما وكان وغيرها، بحيث أصبح المجتمع من حيث علاقته باللغة العربية ينقسم إلى طبقة العامة وطبقة الخاصة. وتحاول هذه الطبقة الأخيرة التمسك بالعربية الفصحى من حيث هي ميراث المجد العربي القديم، ولغة الآباء والأجداد، ومن حيث هي تميزهم عن غيرهم من العامة. وكان المفروض أن الشعراء يمثلون في المجتمع هذه الطبقة المثقفة الممتازة؛ فلم يكن لهم مناص لذلك من أن يخضعوا للتقاليد الفنية التي سبقوا إليها في نظام القصيدة وإطارها العام. وفي خلال هذا الإطار الجامد كان الطريق الوحيد المفتوح أمام الابتكار هو: (١) التعديل من المعنى المألوف، (٢) أو إبداع معنى جديد، (٣) أو اللجوء إلى اللعب بالألفاظ. فأما الطريقة الأولى فقد خلقت مشكلة السرقة، وأما الثانية فقد جرت إلى صور التعبير المقتسرة، والثالثة إلى الغموض^(١). وينقل الدكتور عبدالقادر القط عن الموازنة للأمدى أن

Elkot A.: Arab Conception of Poetry, p.61. (١)

الغموض الذى كان فى أسلوب أبى تمام مرجعه فى الغالب إلى رعبته الملحة فى تقليد لغة البدو. ولا شك أن أبا تمام كان يخالجه كثير من الزهو عندما يقال له لم لا تقول ما يفهم، فيتبخخ ويقول لمعترضه: لم لا تفهم ما يقال؟. وهذه العبارة المتناقضة تصور لنا فى وضوح ذلك الصراع الخفى الحاد بين طبقة تريد أن تثبت لنفسها شيئاً من الرفعة والسمو بأن تحتضن الماثور القديم وتتمسك بأهدابه وتتكلف فى ذلك المشاق الشاقة، وطبقة لا تهتم بذلك الماثور وتجده يكلف صاحبه مشقة دون جدوى، فتتزعج إلى البساطة والوضوح فيما تنتج أو فيما تتقبل من إنتاج. ومن هنا نشأ ما سمي بالذوق العام والذوق الخاص، وقد اضطرت الخاصة إلى أن يكسبوا أعمالهم صفة الأهمية بأن يضيفوا عليها طابع الغموض، وذلك بأن يفرطوا فى استخدام الصور الغريبة من الاستعارات، وأن يكثرُوا من عناصر الصنعة. ولذلك سمي مذهبهم بمذهب الغلو، وكان على الشاعر أن يحدد موقفه دائماً بالنسبة للعام والخاصة، ورغم هذا الصراع العنيف فقد ظلت صور الشعر القديم تمثل أرقى الشعر، وظل حفظ الماثور القديم من هذا الشعر ضرورياً ولزماً لكل من يريد تعاطى هذه الصنعة. ولا تكاد كتب النقد والبلاغة تحفل بتلك الأنواع الأدبية الشعبية التى خرجت باللغة العربية من حدود السهولة والبساطة إلى العامية. ولذلك ظل الأدب الراقى هو الذى يستخدم اللغة العربية الفصحى. والرغبة فى تقليد فطاحل القدماء، فى لغتهم وإحساساتهم كانت حرية أن تضمن لصورة القصيدة العربية بقاء واستمراراً، حتى الأجانب الذين دخلوا فى العربية بما هم مسلمون، وجدوا أن كل ما يتباهى به العرب الأتقاح هو ملكتهم اللغوية وأديبهم القديم. وبهذا حاولوا أن يترفعوا على غيرهم من هذه الشعوب المفتوحة. وكان لازماً على النابهين من أبناء هذه الشعوب أن يحاربوا العرب بسلاحهم، فهم يتقنون العربية كأبنائها، وينظمون الشعر على النول القديم الذى يتباهى به العرب، فيأتون بصناعة غاية فى الإتقان ولكنها صناعة تستمد مبادئها من القديم. ومن هنا ندرك كيف أن الشعر العربى لم يفد من تلك الدماء الجديدة التى دخلت فيه ألواناً شعرية جديدة، بل لم تكد صورة القصيدة القديمة من حيث بنائها وتقاليدها الفنية تتغير تغيراً جوهرياً.

وشخصية فريدة كشخصية ابن الرومى كانت حرية أن تتطور بهذه القصيدة تطوراً كبيراً بما اصطنعت من العنصر التحليلى للمعنى بدلاً من المبدأ التركيبى المألوف ولكن يبدو أن نشاط ابن الرومى قد وقف عند هذه الصورة، وعادت القوالب القديمة تفرض

نفسها من جديد. ولذلك صبح أن يقال إن المجتمعات الإسلامية الجديدة انتقلت مضطرة أمام أرسقراطية العرب إلى التقاليد الشعرية القديمة وهذا يفسر لنا أحر الأمر ثبات هذه التقاليد المتصلة بالشعر الراقى أو الشعر الرسمى

وهكذا تفسر لنا الطبقية الفكرية ظاهرة «الثبات» فى التقاليد الفنية، رغم اختلاف الأزمنة والبيئات الاجتماعية وثبات هذه التقاليد كان معناه ثبات الأسس النقدية التى كانت تسير دائماً موازية للأدب وأحياناً متخلفة عنه

٤- على أن هذا لم يمنع أن يكون لكل مجتمع من المجتمعات العربية طابع مميز واتجاه خاص، فالبيئة الحجازية صارت بعد الإسلام بيئة مترفة، تميل إلى الشعر الرقيق وتتفر من غلظة البدو، وينشأ فيها شعر ونقد يحفل كثيراً بهذا الطابع. وخير من يمثل هذه البيئة عمر بن أبى ربيعة الشاعر، وصاحبه ابن أبى عتيق الناقد. وأوضح ما فى هذا الشاعر أنه تناول موضوع المرأة بصراحة، وعد ذلك من وجهة نظر المتزمتين والمتدينين عصياناً لله ولكن المجتمع كله كان يتجاوب مع هذا الصوت الصريح، حتى الفقهاء المتورعون. ومنذ ذلك الحين بدأ ابن أبى عتيق من جهة، والناقدة الكبيرة السيدة سكينة من جهة أخرى، يفصلان بين الفن وبين الدين والأخلاق، ويكون لنقدهما أثره فى توجيه الشعراء هذه الوجهة الفنية، ووضع هذا الأساس الخطير «الفصل بين الدين والأخلاق وبين الأدب». هذا الأساس الذى ظل ثابتاً فى النقد العربى، وكان متكاملًا مع الاتجاه الفنى العام فى العناية بالشكل دون المحتوى، بالصورة الأولى دون الصورة الثانية.

ولكن هل كانت هذه النزعة التى اتضحت فى المجتمع الحجازى جديدة؟ الواقع أنها إذا قيسست بالنزعة القديمة لم يكن فيها أى جدة، فالشعر الجاهلى تناول موضوع المرأة، وتناوله امرؤ القيس بنفس الصراحة التى نجدها عند ابن أبى ربيعة، ونزعته اللأ أخلاقية واللادينية لا تقل عن نزعة عمر، ولأمر ما يربط الدارسون بين شخصيتى امرؤ القيس وعمر ابن أبى ربيعة.

ومن ذلك يتبين لنا كيف أن هذه الموجة التى اجتاحت المجتمع العراقى لم تكن جديدة فى الشعر العربى. ولذلك يمكن أن يقال إنها لم تضيف اعتبارات فنية، ولا أسسا نقدية مبتكرة، ولكنها احتفلت باتجاه بذاته قديم، رأت أنه أنسب اتجاه يتفق وطبيعة العمل

الأدبي، وهو جعل الأخلاق والدين بمعزل عن الفن. ولكن هذا الاعتبار لم يمس طبيعة القصيدة العربية من جهة، كما أنه امتد وساد المجتمعات الأخرى وأصبح أساساً نقدياً راسخاً في النقد العربي.

وقس على ذلك المجتمعات العربية الأخرى كالمجتمع العراقي والمجتمع الشامي وغيرهما، ولولا أن الوقفة عندها تطول لوقفنا ندرس طابع كل مجتمع وما ساد فيه من ظواهر فنية ومبادئ نقدية. ولكن المحقق أن هذه المجتمعات كانت مرتبطة بالقديم دائماً. والنقائض في المجتمع العراقي كانت تصور هذا القديم من حيث المادة والإطار. وعلماء اللغة النقاد فيما بعد كانوا يعنون بالقديم بل يتعصبون له. ومن عندهم تبدأ مسألة أرسطو القراطية الذوق أو نوق الخاصة، فقد كانوا هم هؤلاء الخاصة، وكان الفرزدق - لشدة صلته بالقديم - يفضل عندهم شاعراً كجربير الذي رضى عن شعره العامة، لأنه كان سهل الفهم، سهل التداول. وتظل قصيدة المدح تقرض نفسها على شعراء العباسيين فيما بعد، وتفرض أسلوبها التقليدي؛ لأن مدح الخليفة مثلاً يجب أن تختار له الألفاظ الفصيحة، وأن يبني بناء عربياً أصيلاً. وكذلك تسود هذه البيئة المحافظة فكرة الفصل بين الفن والأخلاق. وتتضح هذه الفكرة في شعر المجون الذي بلغ غايته عند شاعر كأبي نواس. ثم نعود فنجد أبا تمام بفنّه يمثل لنا طبقة الأرسطو القراطية، والبحترى طبقة العامة. ولكن أبا تمام يغالى في الصنعة فيبعد عن البساطة التي يمتاز بها الشعر القديم ويمتاز بها شعر البحترى، تماماً كما كان الموقف من قبل بالنسبة للفرزدق وجربير. والمجتمع الشامي كان فقيراً في الشعراء، فكان يستورد الشعر من المجتمعات الأخرى. من الحجاز حتى يفتقر النشاط الفني في الحجاز، ومن العراق حتى يتركز النشاط كله في العراق. ويتوجه الشعر بشعرهم نحو مدينة السلام. وفي هذه البيئة ترسخ قواعد قصيدة المدح بسبب المدوحين النقاد من الخلفاء. ويتقن شعراء العراق هذا الفن فيصيبون الحظوة عند الخلفاء، ويصنفون في المكان الأول من طبقات الشعراء. ويخطئ غيرهم هذه القواعد (نوالرمة) فيكون له اللوم والتعنيف من الخليفة، وتأتى مرتبته متأخرة في طبقات الشعراء.

وهكذا تعاونت المجتمعات، كل مجتمع يلح في المحافظة على تقاليد القصيدة العربية من ناحية خاصة، وهي في مجموعها تقدم لنا اعتبارات فنية متكاملة لا تعارض بينها. ولم يكن هذا وقفاً على زمن بعينه، فإننا نجد المتنبي يجوب المجتمعات العربية من مصر إلى

ماوراء النهرين في القرن الرابع الهجري، فيمدح كافوراً ويمدح سيف الدولة، ويمدح عضد الدولة البويهى، وما يزال يتخذ مثال المروعة (تلد المروعة وهى تؤذى...) أساساً لمدحاته، وتتقبل منه المدحة فى مصر وغير مصر على سواء.

هـ- وهناك جانب من الدراسة الاجتماعية فى غاية الطرافة، ويمكن أن يقدم إلينا تفسيراً لبعض الظواهر. فالرقيق كان تجارة شائعة عند العرب بعد الإسلام، وكانت القصور تغص بالجوارى والقيان، وكانت نتيجة ذلك أن وقع نظر العربى على ألوان عدة من الجمال تبدأ من التركى وتمتد إلى الحبشى. وتعدد ألوان الجمال أمام المشتغلين بهذه التجارة أكسبهم خبرة التمييز بين الحسناء والحسناء بفروق دقيقة، وأصبح «البصر بالرقيق» صناعة. هذه الصورة الحية فى المجتمع العربى نجدوها واضحة فى بعض المفهومات النقدية؛ فإذا بالنقاد يجعلون «البصر بالشعر» وتميز جيده من رديئه، أو جيده من جيده - كما رأينا من قبل عند الأمدى والقاضى الجرجانى - خبرة وصناعة كالبصر بالرقيق تماماً. ويشبه البصر بالرقيق «البصر بالخيال». والخيال كذلك أصيلة فى المجتمع العربى، ووصفها الشاعر منذ العصر الجاهلى، ولكنها لا تتساوى عند الخبير بها، الذى يستطيع أن يفرق بينها بفروق دقيقة كذلك. وهذه الخبرة الجمالية بالجوارى أو بالخيال كانت تتخذ أساساً لتفسير الحكم الجمالى فى نقد الشعر. وقد رأينا الخليل يستحسن الزحاف فى الشعر إذا كان قليلاً رغم أنه عيب، ويعلل ذلك بأن الحول واللثغ فى الجارية يشتهى القليل منه، والواضح فى الخيل يشتهى ويستظرف إذا كان خفيفاً كالغرة والتحجيل^(١).

وكما نجد ظلال هذه الخبرة الجمالية بالجوارى والخيال فى أحكام النقاد فكذلك الشأن فى الخبرة بالنقود والدراهم. وأصبحت هذه الخبرة أو «البصر بالدراهم» صناعة الصيرفى الذى إن حكم لك برداة درهمك فلن ينفعك بعد استحسانك إياه^(٢). فكذلك كانت مهمة الناقد كما تصورها خلف الأحمر؛ أن يحكم بما له من خبرة أدبية على الشعر بالجودة أو الرداءة فيكون حكمه قاطعاً. وعرف الشاعر ذلك فحرص على أن يخرج دراهمه حسنة الضرب. ونحن لم نخترع هذا التشبيه للشعر بالدراهم، فقد قال أبو القاسم المنجم عن أبيه. ليس كل من عقد وزناً بقافية قال شعراً. الشعر آيعد من ذلك مراماً وأعز انتظاماً. قال الشاعر:

(١) ابن سلام: طبقات الشعراء ص ١٩، وقدامة: نقد الشعر ص ١٨٠.

(٢) ابن رشيق: العمدة ج ١ ص ٧٥.

ما يتساوى من الكلام على الـ آذان مصنوعة وساذجه

إنما الشعر كالدراهم لا يجوز عند النقاد زابجه»^(١)

وكانت صناعة النسيج في بعض الأحيان تمتد النقد بصور يتخونها أساساً لما يصدر من حكم على الشعر، أو يجعلون منها مبدأ جمالياً عاماً، وقد رأينا الشاعر منذ العصر الجاهلي (أتاك بقول لهل النسيج كاذب) يتخذ من صورة النسيج أساساً للحكم. ونجد ذلك شائعاً مستفيضاً فيما جعد على السنة النقد والشعراء؛ فقد نهبه الأصمعي شعر لبيد بأنه «طيلسان طبرى»؛ يعنى أنه جيد الصنعة وليست له حلاوة^(٢). وانتقد سيف الدولة بيتي المتنبي: وقفت وما فى الموت شك... بأنهما كبيتى امرئ القيس: كئى لم أركب جواداً للذة... يعنى أن الشطر الثانى من البيت الأخير مكانه الشطر الثانى من البيت الأول، وهذا مكانه مكان ذلك. فقال المتنبي: «إن صح أن الذى استدرك على امرئ القيس هذا هو أعلم بالشعر منه فقد أخطأ امرئ القيس وأخطأت أنا، ومولانا يعلم أن الثوب لا يعلمه البزاز كما يعلمه الحائك، لأن البزاز يعرف جملته، والحائك يعلم تفاصيله»^(٣). والبزاز فى هذه المقابلة يساوى الناقد، والحائك هو الفنان. ويقول ابن رشيق: «وقد يميز الشعر من لا يقوله، كالبزاز يميز من الثياب ما لا ينسجه»^(٤).

وكما كان «البصر بالثياب» يمد النقد بصور أساسية للحكم على الشعر فقد اشتقت منه أسماء بعض العناصر الفنية التى قامت عليها صناعة الشعر، كالتسليم مثلاً، وهو «أن يكون معنى البيت مقتنياً قافية، شاهداً بها، دالاً عليها»^(٥). وفى هذه التسمية يقول ابن رشيق: «وما أظن هذه التسمية إلا من تسليم البردة؛ وهو أن ترى ترتيب الألوان فتعلم إذا أتى أحدها ما يكون بعده، وأما تسميته توشيحاً»^(٦) فمن تعطف أثناء الوشاح بعضها على

(١) المرزبانى: الموشح ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

(٣) ابن الأثير: المثل السائر ص ٤٤١.

(٤) ابن رشيق: العمدة، ج ١ ص ٧٥.

(٥) ابن رشيق: نفسه ج ٢ ص ٢٦.

(٦) قدامة يسميه التوشيح، راجع العمدة ج ٢ ص ٢٦ وهذا الاختلاف فى أسماء هذه العناصر يؤيد ما ذهبنا إليه من أنها أسماء محلية لمفاهيم محلية لم تستورد من الخارج.

بعض وجمع طرفيه. ويمكن أن يكون من وشاح اللؤلؤ والخرز، وله فواصل معروفة الأماكن. فلعلهم شبهوا هذا به»^(١).

وهكذا نجد كثيراً من ألوان الحياة العربية تلقى ظلها على ميدان النقد، وتمده بالمفاهيم والمبادئ الجمالية، وكلها من ألوان الصناعة التي كانت تعتمد على الخبرة (الجوارى - الخيل) أو تعتمد إلى جانب ذلك على اليدين (الدراهم - النسيج - العقود) ووقفه قصيرة عند الثوب المسهم كما وصفه ابن رشيقي تجعلنا نلمس في شكله تلك الصورة الإيقاعية التي صورنا بها كل قوانين الإيقاع. وتلاقى هذه الصورة من الثياب مع مفهوم الإيقاع يؤكد لنا تكامل الذوق العربى لا فى العمارة والزخرفة والشعر فحسب، بل فى الملبس كذلك، فنجد العناية واحدة بإيقاع الشكل حتى يبدو جميلاً، والطليسان الطبرى لم يعجب الأصمعى لأنه وإن كان متيناً إلا أنه لا جمال فيه، أى أن خامته جيدة ولكن نقشه ليس جميلاً.

هذه ناحية طريفة كما قلت فى دراسة هذه المظاهر الاجتماعية السائدة فى المجتمعات العربية وما صاحبها من خبرات ومبادئ جمالية كان لها دورها فى تكييف الذوق العربى وفى وضع بعض العناصر التى قامت عليها صنعة الشعر أو وضع أسماء لها وتقديماً مرة أخرى للشعراء حتى يكونوا على وعى بها فى أثناء صناعتهم، ومن هذا الباب يمكن أن تفسر كثير من الظواهر، أو على أقل تقدير يمكن أن توضع الظواهر المتشابهة فى ميادين الفنون وألوان النشاط الأخرى فى المجتمعات المختلفة جنباً إلى جنب لتدل آخر الأمر على ما سبق أن سميناه «الروح العام». وأظن محاولتنا فى هذا السبيل لم تأت بغير ثمار.

٦- وهناك ظاهرتان أساسيتان فى الشعر العربى بقيتا ضمن التقاليد الفنية الثابتة، وهما الإيجاز، والوزن الشعري؛ فقد ظل الإيجاز هو المبدأ المسيطر على العربى فى إنتاجه الأدبى حتى أصبحت البلاغة هى الإيجاز، وكذلك ظل الشعر العربى بأوزانه القديمة التى عرفت منذ الشعر الجاهلى، ولم يفكر شاعر فى يوم من الأيام فى أن يتحلل من الوزن، بل كان الوزن دائماً لازماً لكى يجعل من الكلام شعراً، وهاتان الظاهرتان يمكن تتبعهما فى أصل نشأتها فى شبه الجزيرة ذاتها وقبل الإسلام، وقد رأينا من قبل التفسير الطبيعى لهما فى الفصل الماضى، وهنا نجد عوامل اجتماعية تلقى لنا شيئاً من الضوء عليهما.

(١) العمدة ج ٢ ص ٢٨.

لم تكن لدى العربى فى العصر الجاهلى ثقافة واسعة. «قلم يكن العرب يأخذون ممن حولهم علماً منظماً كما نأخذ نحن من المدنية الغربية؛ لأن هناك عوائق كانت تحول دون ذلك» منها الحوائل الطبيعية بين العرب وغيرهم من بحار وجبال وصحراوات، ومنها البعد الكبير بين العرب والفرس والروم من حيث الحالة الاجتماعية والدرجة العقلية، وأكثر ما يكون اقتباس الحضارة والمدنية إذا تقاربت العقليتان، ومنها انتشار الأمية بين العرب إذ ذاك حتى ندر أن تجد فيهم القارئ الكاتب^(١). ولا شك أن ندرة القراءة والكتابة جعلت العربى يعتمد اعتماداً كبيراً على السماع والحفظ، وكانت له على ذلك قدرة عجيبة. فهل يمكن أن نقيّد من هذا فى تفسير ميله إلى الإيجاز؟ هذا هو الشاعر نفسه يعلل لنا لجوءه إلى الإيجاز: فقد «قيل لأبى المهوس: لم لا تطيل الهجاء؟ فقال: لم أجد المثل النادر إلا بيتاً واحداً، ولم أجد الشعر السائر إلا بيتاً واحداً^(٢)». وكذلك «قيل لعقيل بن علفة: مالك لا تطيل الهجاء؟ فقال: لم أجد المثل السائر إلا بيتاً واحداً^(٣)»، كان طبيعياً أن يكون البيت المفرد هو الشعر السائر على الألسن عند أناس يعتمدون على الحفظ والرواية لا التدوين؛ وكانوا يقولون: هذا أهجى بيت، وهذا أمدح بيت، وهذا أغزل بيت، وهلم. فإذا كان البيت هو الذى ستتناقله الألسن فليركّز فيه الشاعر ما فى نفسه من معنى حتى لا يحتاج إلى غيره، وحتى يجمع فيه - على قلة ألفاظه - أكبر قدر ممكن من المعانى، فكان الإيجاز كان صدق الحاجة الاجتماعية إلى ما يخف حفظه ويسهل تنقله فى بيئة تعتمد على الرواية والحفظ أكثر ما تعتمد، ولا شك أن المجتمع العربى عرف التدوين فيما بعد، ولكن ظل المبدأ القديم، مبدأ الإيجاز، يصور المقدرة الكلامية التى امتاز بها العربى القديم، فكان لا بد من أن يستمر هذا المبدأ سائداً عند الشعراء والنقاد ليدلوا به على هذه المقدرة كأسلافهم.

وكذلك الشأن فى أوزان الشعر، فهى فى نشأتها عند العرب كانت متأثرة إلى حد كبير بظاهرة السماع والحفظ والرواية، ونحن نبني هذا على حقيقة أن «صور التعبير الموروثة هى أقدم صورة موجودة للغة الأدبية، وهى تستخدم فى المراحل الأولى للمجتمع لسببين: أولاً «لأن الكتابة لا تكون قد اخترعت بعد، فتكون هى الوسيلة الوحيدة للمحافظة

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام طه ص ٢٩.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج ١ ص ٢١٢.

(٣) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ص ١٥ - ١٦.

على الأفكار التي يمكن تذكرها، وثانياً، لأن ما يمكن أن يسمى المنهج الشعري أو المثالي في فهم الطبيعة يفوق في المراحل البدائية المنهج العلمي^(١). وهكذا يمكن الربط بين الوزن الشعري وحاجة البدوي إلى صورة التعبير التي يسهل الترنم بها وحفظها.

ومن جهة أخرى نجد التفسير الشائع لنشأة الأوزان في الشعر العربي على هذا النحو الذي يربط بين البدوي وجمله ورحلة القافلة الطويلة في الصحراء المملة. فتزجية لهذه الرحلة المملة راح البدوي يتغنى بالكلام، «وحيثما كان يضغط على الوزن في إلقائه كان صف الجمال الطويل يرفع الرأس ويرفع القدم ويسرع في السير. هذا الحيوان الغبي الشرس يستجيب إلى حد ما للموسيقى أو على الأقل للإيقاع، وكانت خطواته الأربع الثقيلة تؤدي الوزن وكان تغير المقاطع القصيرة والطويلة في اللغة يعطى الفترات الزمنية المتتابة لهذا الوزن^(٢)».

وهكذا يربط هذا التفسير بين متعضيات الحياة البدوية وأوزان الشعر العربي.

وعلى كل حال رأينا أن الوقوف عند المجتمع العربي يقدم إلينا تفسيرات لعدد لا بأس به من الظواهر الفنية الجوهرية التي اتخذت أساساً في النقد الأدبي عند العرب؛ فرأيناها يفسر لنا من خلال المثل الأعلى الأخلاقي كثيراً من الاعتبارات الخاصة بقصيدة المدح وما أدى إليه من عناية بالشكل وجماله واحتفال بالصنعة. ويفسر لنا من خلال النظام القبلي بنية القصيدة العربية والوحدة والتكرار، ووقوف ذلك دون الشعر الملحمي والقصصي. ثم يفسر لنا من خلال الطبقية اعتبارات ومبادئ نقدية خاصة بقصيدة المدح ودرجات الشعراء، كما يفسر لنا الاعتبارات الفنية التي كانت موضوع نزاع بين الخاصة والعامة، وما أدى إليه هذا النزاع من محافظة على تقاليد القصيدة القديمة، وثبات الأسس النقدية المتصلة بها، ووقفة عند بعض المجتمعات العربية بينت لنا كيف تعاونت هذه المجتمعات على المحافظة على التقاليد القديمة، كل مجتمع من الناحية التي كانت تسير طابع الحياة فيه. وكانت المادة الجديدة التي يقدمها لنا المجتمع ويمكن استغلالها في التفسير هي تلك الخبرات الجمالية الاجتماعية التي كان لها صدها عند النقاد والشعراء على السواء، والتي

(١) Courthope: Life in poetry, Law in Taste, p.83.

(٢) Huart, Cl.: Littérature Arabe, p.4.

تمثلت فى ميدان التجارة والصناعة، كتجارة الرقيق والخيول، وكصناعة النسيج والثياب والنقود والعقود، فمن خلال هذه المادة أمكن تفسير بعض الأحكام النقدية وفهمها، كما أمكن تحديد أسماء بعض عناصر الصناعة الشعرية التى اهتم بها النقاد والشعراء على السواء، ومن خلال الحياة التعليمية للبدوى الجاهلى فسرت ظاهرة الإيجاز. كما فسرت الأوزان من رحلة القافلة فى الصحراء ومن فقدان الكتابة والتدوين، ولست أدري بعد بم أصف هذه التفسيرات أكثر من أنها محاولة.

٢- اللغة

«إن فلسفة اللغة وفلسفة الفن شئ واحد»

كروتشه^(١)

ربما كانت مشكلة اللغة من وجهة النظر الجمالية الصرف أهم ما ينبغى الوقوف عنده، لأن اللغة كائن حتى له كيانه وله شخصيته، وليس أداة تعبيرية جامدة. وفى محاولة التفسير التى تقوم بها فى هذا الفصل وسابقه يكون الوقوف عند اللغة أمراً طبيعياً. وقد سبق أن تساءل الأستاذ طه إبراهيم وهو بسبيل التعليل لثبات التقاليد الفنية للشعر العربى فقال: «أقول إن وقوف الشعر العربى عند طابع واحد كان من أثر الاعتقاد بأفضلية القدماء، كيف وقد كان أبو نواس لا يفضلهم؟ أقول إنه أثر الذهنية السامية التى لا تتجاوز نفسها ولا تبعد فى النظرات ولا تتسع فى التخيل؟ وكيف وأكثر الذين حرصوا على التجديد كانوا من الموالى من الجنس الأرى؟ فى اللغة العربية نفسها وفى أعاريض الشعر توجد أسباب هذا الوقوف؟ هذه اللغة الشعرية الجاهلية من العنف والقسوة بحيث لا تلتين لنوع آخر من الشعر؟ بحث دقيق ليس هذا موضعه»^(٢).

ونحن نرجو أن نوفق إلى هذه البحث هنا لأهميته بالنسبة لغرض التفسير.

١- وأول قضية ستواجهنا هنا هى قضية اللغة والجنس، وهى قضية خطيرة أثرت فى كثير من الأبحاث، وقد رأينا ضمن التساؤلات الماضية عبارتى «الذهنية السامية» و«الجنس الأرى». وهذا ظل لما شاع من الصلة بين الذهنية أو العقل وبين الجنس، وهذه الصلة بين

(١) Aesthetic; p.142.

(٢) طه أحمد إبراهيم: تاريخ النقد الأدبى عند العرب، ص ١١١.

الجنس والعقلية تمتد من طرف العقلية إلى اللغة، فتكون اللغة ظلاً للعقلية بصفة خاصة والجنس بصفة عامة. ويقول الدكتور أحمد ضيف «إن الاختلاف الأصلي في الأجناس سبب الاختلاف في العقول والتصورات والإدراكات، أو أنه دليل على تغير النفوس واختلاف إدراكاتها. وكل هذا يظهر في اللغة وتكوينها. قال تين في مقدمة كتابه «تاريخ بلاغة الإنجليز»: إذا كان تصور الأمة للأشياء تصوراً جافاً كانت اللغة ضرباً من الرموز أو ما يقرب من ذلك. وكان الدين عبارة عن عقيدة ساذجة، والشعر خيلاً بسيطاً، وكانت الفلسفة أشبه بشئ من النصائح والمواعظ، والعلوم مسائل مجموعة مرصوفة، وهذا يدل على جفاء العقول وجمود الأفكار على ما نقرأ ونسمع، والأمة الصينية هي مثال ذلك»^(١). وبهذا تربط النظرية بين الجنس واللغة من خلال العقلية.

والحق إن النظرية على هذا النحو تشتمل على قضيتين: الصلة بين الجنس واللغة، والصلة بين العقلية واللغة. وقد تحقق لنا من قبل أنه لا يمكن القول علمياً بالصلة بين الجنس والعقلية، وهذا يكفى - منطقياً - لنفى الصلة بين الجنس واللغة. ومع ذلك نجد فردريك مولر F. Muller يقوم كتابه على فكرة الربط بين الجنس واللغة؛ «ففيه تستعرض لغات الشعوب المجددة الشعر واحدة فواحدة، ثم لغات الشعوب النساء الشعر، فهو يصنف اللغات وفقاً للميزات الإثنولوجية ولا أشد غرابة على القارئ من هذا الترتيب، ولكن المبدأ الذى يقوم عليه - وهو أمر أكثر خطورة - لا يثبت طويلاً أمام البحث؛ إذ أن الأحكام التى تطلق على الأجناس يجب أن تؤخذ دائماً بكثير من التحفظ. فمهما قيل فى النور الذى تلعبه التغيرات التى تصيب الجنس فى تلك التى تصيب اللغة، لا نستطيع أن نقول بوجود روابط ضرورية بين هاتين الفكرتين، إذ لا يتبغى الخلط بين المميزات الجنسية المختلفة التى لا يمكن تحصيلها إلا بالدم، وبين النظم، من لغة ودين وثقافة، التى تعد أعياناً قابلة للنقل، تعار وتتبادل»^(٢).

فالصلة بين الجنس واللغة لا تصور حقيقة. وهى فى نشأتها فى ميدان الدراسة تعتمد على عنصر خرافى، إذ أن «وجوه التشابه اللغوى التى لاحظها جونز W. Jones (١٧٨٨) قد ساقها توماس ينج Thomas Young (١٨١٣) إلى استخدام عبارة «الهندية

(١) أحمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ص ١٣٧.

(٢) ج د فندريس: اللغة، ترجمة الدكتورين عبد الحميد النواخلى ومحمد القصاص - الأنجلو المصرية، ص ٢٩٨.

الأوروبية Indo-European "ليدل بها على الأصل العام لهذه اللغات وغيرها. وسرعان ما انتشرت هذه الفكرة، على أنه كان هناك شعب هندي أوروبي. وقد جعل رود J. G. Rode (١٨٢٠) موطنهم الأصلي وسط آسيا^(١). وقد ألح ماكس موار على استخدام عبارة الجنس الأري بدلا من الهندي الأوروبي، لا لشيء إلا لأن الشعب الذي غزا الهند، والذي كانت لغته هي السنسكريتية، كان يسمى آريا Arya - ولكنه عاد أخيراً لفصل بين الجماعات التي تشترك في لغة واحدة وبين فكرة الجنس فقال: «عندى أن العالم الإثنولوجي الذي يتكلم عن الجنس الأري والدم الأري والعيون الآرية والشعر الأري يرتكب من الجرم العظيم ما يرتكبه عالم اللغة الذي يتكلم عن معجم dolichocephalic أو نحو - cephalic bra»^(٢). وكتب هافيت سنة ١٩٠٠: «إن اللغة والجنس مفهومان مختلفان تمام الاختلاف، فينبغي في أي مناقشة لغوية ألا يستعمل لفظ إثنولوجي واحد، وكذلك في الدراسات الأنثروبولوجية يجب أن تتحاشى الألفاظ اللغوية»^(٣).

وهكذا يتبين لنا كيف امتزجت نشأة فكرة الجنس واللغة بالأسطورة، إذ أن الذين كانوا يقومون بدراسات مقارنة للغات وجدوا وجوه تشابه بين مجموعة منها هي المجموعة الهندية الجرمانية، ولم يقولوا بوجود جنس هندي جرمانى، ولكن الأسطورة هي التي قامت بهذا الربط. وتنبيه لذلك العلماء فننوه أن تكون هناك صلة بين نظرية الأجناس واللغة. ومعنى هذا ببساطة أن الجنس الواحد قد يتكلم عدة لغات، وأن اللغة الواحدة قد تتكلمها عدة أجناس، فلا يدل الجنس على نفسه في اللغة المتكلمة، ولا تدل اللغة المتكلمة على جنس يعينه.

هذه هي القضية الأولى في مشكلة اللغة والجنس. والقضية الثانية هي التي تربط بين اللغة والعقلية، فيتساءل فندريس: أفنذهب على الأقل إلى القول بأن كل لغة تقابلها عقلية معينة؟ الواقع أن علم النفس يتكلم عن عقلية فرنسية وعقلية ألمانية، فلا بد أن تعبر اللغة عن الفرق الذي يفصل بينهما إذا صح أن اللغة ليست في الواقع إلا التعبير عن العقلية. هذا المنطق الذي لا غبار عليه من حيث المبدأ عسير التحقيق. لأنه يصطدم باعتراضات عديدة^(٤). وإذا صح الربط بين العقلية واللغة فإن هذا الربط لابد أن يكون على أساس أنه

(١) Juan Comas: Racia, Myths, p.33

(٢) المرجع السابق ص ٤٤.

(٣) فندريس: اللغة ص ٢٩٨

لا صلة بين العقلية والجنس؛ فإن أول ما يجب تجنبه الحكم باختلاف العقلية باختلاف الدماغ، لأننا إن فعلنا ذلك أقحمنا من جديد فكرة الجنس في مسألة سيكلوجية.. ومع ذلك فليس من شك في أن كلا الشعبين (الفرنسي والألماني) له عقلية خاصة وأنواع وعادات وأمزجة وطنية، ولكن هذه الأمزجة الوطنية ومثلها اللغات، عليها طابع النتائج لا طابع الأسباب. كذلك من التحكم أن نعتبر اللغة وليدة العقلية، أو العقلية وليدة الظروف، ونتاج الثقافية والمدنية^(١). فكأن الفروق التي بين الشعبين الفرنسي والألماني فروق ثقافية ومدنية تتضح فيما تتضح في لغة الشعبين، وليست فروقا جنسية ولا فروقا عقلية.

والحق أن اللغة كائن يشتمل في ذاته على قانون وجوده وتطوره، بمعنى أن اللغة الواحدة تكون لها طبيعتها ومزاجها الخاص أو خصائصها الجوهرية التي تعيش بها في المجتمع متفاعلة معه. وهذا ما يسمى عادة عبقرية اللغة، وهي مجموعة الصفات والخصائص التي تتميز بها لغة عن أخرى. وتتحدد هذه الصفات في نحو اللغة وصرفها وتركيب عبارتها وتطور نظامها الصرفي. ثم هناك صفات أخص من هذه، وإن لم تكن تقل أهمية عنها كالناحية الصوتية (نظام المقاطع والحروف وعددها في الكلمة، وعدد الأصوات المستخدمة سواء من الحروف المفردة كحرف السين أو المركبة مثل الـ sh في الإنجليزية والـ sch في الألمانية). وهناك أيضاً الناحية الفنية، وهي ما يمكن أن يسمى نطق اللغة، وبهذه الإمكانيات تعيش اللغة في المجتمع وتتفاعل معه. تؤدي حاجته الفكرية والروحية.

٢- فإذا كانت اللغة كائناً حياً وليست مجرد أداة لتناقل الأفكار بين الناس، كان من الطبيعي أن ترتبط فلسفة اللغة بفلسفة الجمال، كما ذكر كروتشه؛ لأن كليهما يرتبط بالتعبير عن النفس، ولا يمكن وضع حد فاصل بين حالة العقل والتعبير اللغوي^(٢). بعبارة أخرى ليس هناك انفصال بين الجملة النحوية أو البنية النحوية للجملة والجملة الانفعالية، فالنحو، كالبلاغة عندما ينقل إلى الإستطبيقا تكون النتيجة هي الفصل بين التعبير ووسائل التعبير، وهذا مجرد تكرار، لأن وسائل التعبير هي التعبير نفسه، بعد أن حطمه النحويون... ففلسفة اللغة، بعبارة موجزة، تتحد وفلسفة الشعر والفن أو علم التعبير - بداهة - intuition-expression ، أو الإستطبيقا التي تحتضن اللغة في مجموعها، مارة خلف حدود اللغة المنطقية والصوتية، وفي حقيقتها التي لم تمس بوصفها تعبيراً حياً وفي غاية الأهمية^(٣).

(١) نفسه، ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) Wellek: The Theory of Literature, p.188.

(٣) Encyc. Brit, vol. I, p.268.

وقد كان كروتشه دائم الإلحاح على عدم الفصل بين اللغة وفلسفة الجمال على أساس أنهما غير مختلفين؛ «ولو أن علم اللغة كان حقاً يختلف عن الإستطيقا فقد كان ينبغي ألا يتخذ من التعبير موضوعاً له، وهذا التعبير في أساسه حقيقة إستطيقية. أى أنه يجب أن تنكر أن اللغة تعبير. ولكن إصدار مجموعة من الأصوات التي لا تعبر عن شيء ليس لغة، اللغة هي الصوت نو المقاطع المحدد والمنظم لمقاصد التعبير. وإذا كان علم اللغة - من جهة أخرى - علماً خاصاً بالنسبة للإستطيقا فإنه كان ينبغي بالضرورة أن يتخذ مستوى خاصاً من التعبيرات موضوعاً له. ولكن عدم وجود مستويات من التعبير مسألة سبق أن شرحناها.

والمشكلات التي يحاول علم اللغة حلها، والأخطاء التي وقع فيها واشتمل عليها، هي ذاتها تماماً التي شغلت الإستطيقا وعقدها، وإذا لم يكن من السهل دائماً، فإنه - من جهة أخرى - من الممكن دائماً أن ترد المسائل الفلسفية لعلم اللغة إلى صورتها الإستطيقية^(١).

وإذا لم يكن من الممكن وضع حد فاصل بين التعبير اللغوي والحالة العقلية، وكان التلازم بين الاثنين ضرورياً، كان هذا القول كفيلاً بأن يضمن اللغة، ذلك الكائن الحي، التجدد المستمر: فالمشاعر الجديدة دائماً تحدث تغييرات مستمرة في الصوت والمعنى، أى تحدث تغييرات جديدة دائماً. والبحث عن اللغة النموذجية model language إذن هو البحث عن جمود العاطفة. إن كل إنسان يتحدث، وينبغي أن يتحدث، تبعاً للأصداء التي تثيرها الأشياء في روحه، أى تبعاً لمشاعره^(٢). وتبعاً لهذه المشاعر تتكون العبارة. وهي في كل حالة عبارة نحوية سليمة، ولكنها مختلطة بانفعال خاص. ويوم تكون الأصوات لغة، أى يوم تكون تعبيراً، ويكون النحو والانفعال في العبارة شيئاً واحداً. ويتضح هذا التداخل والاختلاط بين العبارة النحوية والعبارة الانفعالية إذا نحن حاولنا أن نحلل أثر الانفعالية في بنية الجملة. «والانفعالية في اللغة تعبر عن نفسها على وجه العموم بصورتين: باختيار الكلمات وبالمكان الذي يخصص لها في الجملة، يعنى أن معنى اللغة الانفعالية الأساسيين هما المفردات والتنظيم^(٣)» والمقصود بالتنظيم هو ترتيب الكلمات في العبارة. وتختلف اللغات بالنسبة لموقفها من مسألة الترتيب هذه، فبعضها تخضع في ترتيب ألفاظها لنظام نحوي ملزم،

Croce: Aesthetic, p.143. (١)

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠.

(٣) فندريس: اللغة ص ١٨٦.

وهناك لغات أخرى لا يفرض فيها النحو أى نظام إجبارى، ولا تتأثر العلاقة المنطقية التي بين كلمات الجملة فى شئٍ إننا غيرنا وضعها . تقول اللاتينية paulum petrus caedit كما تقول العربية (يضرب زيد عمراً)، أو petrus paulum caedit أو (يضرب عمراً زيد)، أو paulum caedit petrus أو (عمراً يضرب زيد)، دون أن يؤدي ذلك إلى تردد فى معرفة الفاعل والفعل والمفعول؛ لأن التحليل المنطقى لا يرى فى ذلك أى خلاف. ولكن هذه الأوضاع الثلاثة ليست على درجة واحدة من الجودة^(١)، لأنها وإن كانت من حيث التحليل المنطقى سليمة فى كل الحالات، إلا أنها من الناحية الانفعالية مختلفة، وإلا فما الذى استدعى هذه التغيير فى النظام؟

ولو تذكرنا هنا موقف عبدالقاهر الجرجاني فى تحليل الجملة لا على أساس القاعدة النحوية ولكن على أساس الحالة الانفعالية، وأنه ليست كل جملة مستقيمة نحويّاً جيدة، بل قد تكون مستقيمة نحويّاً وقبيحة، وأن تفاضل الجمل يرجع إلى نظام الألفاظ فى كل ذلك النظام الذى يتحكم فيه الانفعال- لو تذكرنا ذلك هنا لعرفنا أى نظرة جمالية عميقة كان ينظرها الرجل. والنتائج التى انتهى إليها الجرجاني فى دراسته لجمالية العبارة وصلتها بالمعانى النحوية هى بعينها ما انتهى إليه فندريس بعد أن استعرض تلك الصور الثلاثة للجملة الواحدة، فوجد أنها تتفاوت من حيث الجودة، فقد قرر الجرجاني بالمثل أن هناك تفاوتاً فى قولنا قد رأيت زيداً، وقد زيداً رأيت، فكلتا الجملتين مستقيمة نحويّاً، ولكن الأولى حسنة والثانية قبيحة. وصحة إعراب الكلام عنده لا تكفى لجماله، لأن هذا الكلام مرتبط بترتيب الألفاظ، وترتيب الألفاظ - عنده كذلك - ليس إلا ترتيباً للمعانى النفسية. ولذلك لم يكن الجرجاني يفصل بين اللفظ والمعنى أو بين الصورة والمحتوى، تماماً كما صنع كروتشه، ولنفس السبب الذى من أجله ألح كروتشه دائماً على عدم الفصل بينهما، وهم جميعاً يلتقون - الجرجاني وكروتشه وفندريس- عند حقيقة أن التعبير انفعال، وأن هذا الانفعال يتمثل فى نظام الألفاظ فى العبارة، وذلك النظام هو الذى يجعل التعبير فى كل مرة ينقل انفعالا خاصاً. «فالمسألة فى كل حالة من الحالات مسألة حس أكثر منها مسألة مذهب نحوى^(٢)».

(١) المرجع السابق ص ١٧٨.

(٢) فندريس: اللغة، ص ١٨٨.

٣- واللغة العربية ككل اللغات، لها كيائها ولها طبيعتها أو عبقريتها، أو لنقل لها نوتها وجمالياتها. ومنذ قديم أحس أبنائها - ربما كان بدافع العصبية والتفاخر - بأن لها مميزات لا تكاد تتوافر في غيرها من اللغات، فالجاحظ يحدثنا عن أن العرب أنطق من غيرها، وأن لغتها أوسع وأن لفظها أدل، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضربت فيها أجود وأسير، وأن البديهة مقصورة عليها، وأن الارتجال والاقتضاب خاص فيها... إلخ^(١). وعلى هذا النحو يربط لنا الجاحظ بين اللغة والجنس، فالعرب أنطق من الشعوب الأخرى والبديهة مقصورة عليهم... إلخ، وهذا الموقف له تفسيره من جهة الصراع الشعوبى الذى بدأ يستعلن فى الأمة العربية منذ أواخر عهد بنى أمية. ولكن كلام الجاحظ لو جرد من أفعال التفضيل التى جره إليها موقف التمدح والتفاخر لكان حرياً أن يدل على ظواهر أصيلة فى طبيعة اللغة العربية مثل غناها فى المفردات وفى صور بناء الجملة، وكذلك الإيجاز.

ومن الباحثين المحدثين من يقف عند عقلية العربى فيربط بينها وبين لغته، فعنده «أن العربى ذكى، يظهر ذكاؤه فى لغته، فكثيراً ما يعتمد على اللمحة الدالة والإشارة البعيدة، كما يظهر فى حضور بديهته، فما هو إلا أن يفاجأ بالأمر فيفجؤك بحسن الجواب، ولكن ليس ذكاؤه من النوع الخالق المبتكر، فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة، فيبهرك تقننه فى القول أكثر مما يبهرك ابتكاره للمعنى، وإن شئت فقل إن لسانه أمهر من عقله»^(٢). فللعربى ذكاء من نوع خاص يعتمد على اللمحة، ومن ثم كانت لغته، بما هى صورة لهذا النوع من العقلية، تشيع فيها الإشارة السريعة التى يتركز فيها الكثير من المعنى. وهذا يؤكد مرة أخرى ظاهرة الإيجاز التى لمحها الجاحظ. ولما لم يكن هذا الذكاء خلاقاً، فقد راح يصب المعنى الواحد فى صور تعبيرية مختلفة. ولعل هذا يفسر لنا فى ميدان الأدب العناية الفائقة بالصناعات اللفظية.

ومن دراستنا للصلة بين الجنس واللغة، وأنها غير قائمة، نستطيع أن نرفض فى كثير من الاطمئنان تلك النزعة الشعوبية القديمة التى أرادت أن تجعل من الجنس العربى أشرف الأجناس، ومن اللغة العربية أشرف اللغات. أما فيما يختص بالصلة بين العقلية العربية واللغة العربية فالمسألة على كل حال لا يمكن الارتياح إليها بصفة عامة كما رأينا فى الفقرة الأولى

(١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج١ ص ٣٦١.

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٣٧.

من حديثنا عن اللغة، حيث وجدنا أن الفروق بين اللغات فروق ثقافية وحضارية وليست فروقاً عقلية. ونستطيع أن نقدم هنا دليلاً ملموساً في حياة اللغة العربية يبين لنا بوضوح كيف أن هذه اللغة كانت مظهراً حضارياً للعرب. فالجاحظ نفسه قد وضع الشعر العربي من الأمة العربية موضع البنيان عند العجم^(١)، ومن جهة أخرى فقد كان الفرس - وهم ينتمون للجنس الآرى - حريين أن ينقلوا خصائص جنسهم وعقليتهم إلى اللغة العربية بعد أن تعلموها. وإذا قصرنا موقفنا هنا على الميدان الأدبي لوجدنا أنهم لم يصنعوا في سبيل ذلك شيئاً، بل نجدهم يتكيفون مع الثقافة العربية، ولم يتحقق ما كان يمكن أن يحدثه من انقلاب خطير في الأدب العربي واللغة العربية. ويتلاشى الجنس الآرى وتتلاشى العقلية الآرية، فإذا بالآرى قد «اندمج في السامى وأخذ عنه، وبدل أن يؤثر فيه تأثر منه. وهذه من مزايا اللغة العربية»^(٢).

هذا الموقف يبين لنا بوضوح كيف أن اللغة العربية تمتاز في طبيعتها بأن تقبل دخول العقلية المختلفة فيها شأن كل لغة حية، وحين يتقنها الجميع، أهلها وغير أهلها، وربما أتقنها هؤلاء الآخرون أكثر من أهلها، يكون هذا تأكيداً لفكرة أن اللغة ليست لغة جنس، وأنها ظاهرة حضارية أكثر منها ظاهرة عقلية.

ويوم تتكون اللغة ويتكون لها نظام صرفي خاص تبدأ شخصيتها تبرز وكيانها يستقر، وتستطيع أن تواجه ما يستورد إليها من مظاهر حضارية أجنبية فتمتصه في كيانها بدلا من أن تنوب فيه. ويوم تكون للعربية شخصيتها كانت على استعداد لأن تكيف ما تستورده بحسب طبيعتها؛ فكلمة ككلمة صلدى (Soldi) Sous) وهي إيطالية، تجمع فيها على صلادى، وهي صيغة عربية خالصة من الصعب أن تعرف منها الكلمة الأجنبية. وهذا يدلنا في الواقع على استقرار نظام الصرف في هذه اللغة، وربما كان هذا النظام على شئ كبير من الضخامة، واللفظة التي تتبع أى صورة من صور هذا النظام كانت تعد صحيحة، ولكن بقى بعد ذلك أن تتفاضل الصيغ بحسب كثرة الاستعمال، ولا دخل مطلقاً للعقلية في اختيار هذه الصيغ؛ فيكفى في إحدى اللغات أن يتغلب نوع ما على غيره في فترة من الفترات ليتضاعف استعماله بعد ذلك في العصور التالية؛ فهذا أثر مباشر لتنافس الطرق

(١) راجع البيان والتبيين، ج ١ ص ٣٦ - ٣٧

(٢) أحمد خفيف مقدمة لدراسة بلاغة العرب ص ١٨٠

الصرفية لا يتوقف بأى حال على اختلاف العقلية»^(١). فهناك إذن صيغ تتخلى عن الميدان وإن كانت صحيحة تحت تأثير صيغة أخرى كثر استعمالها. وهنا تكون هذه الصيغة المستعملة أفضل من تلك المهجورة. وهذه الظاهرة واضحة فى اللغة العربية: «فمن الألفاظ ما يستعمل رباعيه وخماسيه دن ثلاثيه، ومنها ما هو بخلاف ذلك. فينبغى ألا تعدل عن الاستعمال فيها (كما يقول العسكرى)، ولا يفرك أن أصولها مستعملة، فالخروج عن الطريقة المشهورة والتهج المسلوب ردى على كل حال. ألا ترى أن الناس يستعملون التعاطى فيكون منهم مقبولا. ولو استعملوا العطو، وهو أصل هذه الكلمة، وهو ثلاثى، والثلاثى أكثر استعمالا، لما كان مقبولا ولا حسنا مرضيا»^(٢). وقد رأينا كيف أن الخليل بن أحمد لم يقبل من الشاعر قوله «... فارغنعا» وقال له إن هذا ليس شيئا. وإذا كان العجاج قديماً قد استخدم هذه الصيغة فقال «... فاقعنسسا» فإن هذا لم يكن يحسن موقف الشاعر المحدث، لأن هذه الصيغة كانت قد تراجعت أمام صيغ أخرى كثر استعمالها.

وعلى هذا النحوراح علماء اللغة العربية يدرسونها، نحوها ونظامها الصرفى وألفاظها، فأصبحت اللغة ميدان دراسة وتفهم بعد أن كانت وسيلة طيعة فى أيدي الشعراء القدامى. واستطاع العلماء فى هذه الدراسة أن يقفوا على كثير من أسرار العربية أو لنقل على كثير من إمكانياتها. وقد كانت هذه الدراسات تتم على مسمع من الشعراء، بل كثيراً ما كانوا يشاركون فيها (أبو نواس). هذه الظاهرة، مضافاً إليها حقيقة أن «الشعراء كان عليهم أن يتقنوا اللغة والثقافة الكلاسيكية قبل أن يبدأوا حياتهم الشعرية»^(٣) - يمكن أن تكون أساساً لتفسير اهتمام الشعراء بلغتهم من ناحية، واهتمامهم من ناحية أخرى بإبراز إمكانيات هذه اللغة التى تتكشف لهم أو يطلعهم عليها الدرس، لذلك قد تصبح اللغة هى المشكلة الأولى التى يجب البدء منها إذا نحن فكرنا فى دراسة مواطن التجديد فى فن شاعر كابى تمام.

وبعبارة عامة أصبحت للعربية وضعيتها الخاصة، واتخذت هذه الوضعية أساساً للكثير من النقد، وهو ما اصطلح على تسميته بالنقد اللغوى. والمهمة الخطيرة التى قام بها

(١) فندريس: اللغة من ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) أبو الهلال العسكرى: الصناعتين من ١١٢.

(٣) Elkot A.: Arab Conception of poetry..., p.53.

هذا النقد هي محافظته على وضعية اللغة، وتثبيتته لأصولها وأخذها الشعراء بها، وهذا النقد يشغل حيزاً من كتب النقد العربى. ولم يقتصر هذا الاتجاه على فترة من الفترات أو عصر من العصور، فسنجد أنه امتد إلى ما بعد إرساء قواعد العربية وأصولها بكثير، وإذا فهمنا وضعية اللغة لا على أنها قواعد النحوية المقررة بل كل ما يتصل بدراستها من نحو وصرف واشتقاق وعروض وقافية وأصوات وخصائص عامة، كان من السهل أن نرد كثيراً من النقد العربى إلى هذا الأساس - وضعية اللغة.

وهذه المادة كما قلت تملأ كتب النقد، وأكتفى هنا بمثالين أولهما متقدم، والآخر متأخر نوعاً ما. فقد عاب الأصمعى ذا الرمة بقوله:

حتى إذا دومت فى الأرض راجعه كبير ولو شاء نجى نفسه الهرب

وقال: الفصحاء لا يقولون يوم فى الأرض وإنما يقولون: يوم فى الهواء إذا خلق، ودوى فى الأرض، إذا ذهب^(١). وهناك حادثة طريفة يرويها لنا صاحب بن عباد فيقول: «كان الأستاذ أبو الفضل يختار من شعر ابن الرومى وينقط عليه، قال فدفع إلى القصيدة التى أولها: أتحت ضلوعى جمرة تتوقد، وقال تأملها، فتأملتها، فكان قد ترك خير بيت فيها وهو:

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مغمد

فقلت: لم ترك الأستاذ هذا البيت؟ فقال: لعل القلم تجاوزه. قال: ثم رأتى من بعد فاعتذر بعذر كان شراً من تركه. قال: إنما تركته لأنه أعاد السيف أربع مرات. قال صاحب: لو لم يعد أربع مرات فقال: بجهل كجهل السيف وهو منتضى، وحلم كحلم السيف وهو مغمد، لفسد البيت»، ويعلق على ذلك عبد القاهر الجرجانى بقوله، «والأمر كما قال صاحب، والسبب فى ذلك أنك إذا حدثت عن اسم مضاف ثم أردت أن تذكر المضاف إليه فإن البلاغة تقتضى أن تذكره باسمه الظاهر ولا تضممه. وتفسير هذا أن الذى هو الحسن الجميل أن تقول: جاءنى غلام زيد وزيد، ويقبح أن تقول: جاءنى غلام زيد وهو، ومن الشاهد فى ذلك قول دعبل:

أضياف عمران فى خصب وفى سعة وفى حياء وخير غير ممنوع
وضيف عمرو وعمرو يسهران معاً عمرو لبطنته والضيف للجوع

(١) الأمدى: الموازنة ص ٣٥.

وقول الآخر:

وإن طيرة راقتك فانظر فريما أمر مذاق العود والعود أخضر

وقول المتنبي:

بمن نضرب الأمثال أم من نقيسه إليك وأهل الدهر دونك والدهر

ليس يخفى على من له نوق أنه لو أتى موضع الظاهر فى ذلك كله بالضمير فقليل: وضيف عمرو وهو يسهران معاً، وربما أمر مذاق العود وهو أخضر، وأهل الدهر دونك وهو - لعدم حسن ومزية لاخفاء بأمرهما^(١).

ومن هذين المثالين يتبين لنا كيف كانت وضعية اللغة تتحكم فى الشعراء وتتخذ أساساً لنقد شعرهم. والمثل الأول يفسر لنا ظاهرة ثبات اللغة على صورتها القديمة، أو على الأقل محاولتها فى هذا السبيل، فإذا كان نو الرمة قد استخدم فى شئ من المرونة صورة فى غير ما ألفت له، فاستخدم التدويم مع الأرض وهو لا يستخدم إلا مع السماء، فقد عد هذا خروجاً على وضعية اللغة، وكان هذا الخروج سبباً فى عيب الأصمعى لشعره، وقد وقفت هذه الوضعية بالمرصاد لشاعر كابى تمام، حاول أن يخرج إلى صور جديدة من التعبير (كاستخدام الأخدع للدهر، والجواشى للحلم، والخلخل للخصر، إلخ). ولم يكن هذا الحرص على وضعية اللغة تقليداً جديداً فى ميدان النقد ابتكره اللغويون، ولكنه تقليد عرفوه منذ العصر الجاهلى، يوم عاب طرفة استخدام الشاعر الصيعرية للجمل وهى لا تستخدم إلا للناقة، وقال عبارته المشهورة: استنوق الجمل.

والواقع أن اللغة فى الشعر ليست ألفاظاً لها دلالة ثابتة جامدة ولكنها لغة انفعال مرنة، بل أميز ما فيها هو هذه المرونة التى تجعلها متجددة دائماً بتجدد الانفعالات. فالانفعالات الجديدة تستخدم الألفاظ دائماً استخداماً جديداً، وهذا ما قاومته وضعية اللغة مقاومة كبيرة، وأصبحت اللغة التقليدية بالفاظها وبصور استخدامها المعهودة هى الميدان الذى يستطيع أن يتحرك فيه الشعراء بانفعالاتهم الخاصة ولا يباح لهم الخروج منه. بعبارة أخرى ظلت اللغة الكلاسيكية هى لغة الشعر الراقى.

(١) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز ص ٤٢٦ - ٤٢٧.

والمثل الثانى يقف بنا من وضعية هذه اللغة على خاصية من خاصياتها الجمالية التى تظهر فى الاستعمال وهى تكرار الظاهر فى مثل. جاءنى غلام زيد وزيد، فهذا التكرار هو «الحسن الجميل»، والإضمار فى هذه الحالة قبيح. ولذلك كان بيت ابن الرومى - رغم ما فيه من تكرار، أو بسبب ما فيه من تكرار للظاهر - هو أحسن بيت فى قصيدته كما رأى صاحب، وهذا ما يدلنا على أن اللغة العربية قوائن داخلية تجعل بعض الاستعمالات جميلاً والآخر قبيحاً.

ولسنا نريد هنا أن ندخل فى دراسة تفصيلية لطبيعة اللغة العربية، ونكتفى بأن نذكر أن خبرتنا بها، والمفاهيم التى سادت بين علمائها فضلاً عن الناطقين بها، كلها تؤكد أن طبيعة هذه اللغة طبيعة تركيبية وليست تحليلية. والصورة الرمزية التى تدل على هذه الطبيعة هى تلك الصورة القديمة التى ذهبت إلى أن الألفاظ كالأوعية، وأن العرب ربما جعلت كثيراً من الأمتعة فى وعاء واحد. فهذه الصورة تعبر لنا فى صدق عن تصورهم وإحساسهم بهذه اللغة وطبيعتها. وحين نجعل الأمتعة الكثيرة فى وعاء واحد فإننا لن نحتاج إلى أوعية كثيرة، فسرعان ما تستوعب الأوعية قليلة العدد كل ما لدينا من متاع. وهذا يفسر لنا قصر الأعمال الأدبية وميلها إلى الصورة الموجزة، فقد كان العربى يستطيع أن يقول كل ما لديه فى بيت أو بيتين. ولكن هذه الصور الموجزة عنده هى عنوان البلاغة. ولم يكن من الممكن أن تتسع هذه اللغة - أمام اعتبار أن البلاغة هى الإيجاز - لتلك الأنواع الأدبية القصصية، لأن الوعاء هنا - على العكس - فسيح متسع والمتاع الذى فيه قليل، أو لنقل لأن القصة على طولها تعطينا فكرة أو معنى أو خبرة واحدة بسيطة كان من الممكن تناولها فى بيت من الشعر أو شطر من بيت. وحين أخذ ابن الرومى فى استقصاء المعنى وتناوله فى أبيات كثيرة تميزت قصائده بطول النفس. ولكن النقاد كانوا يبحثون فى هذه القصائد عن البيت الشعرى الذى توافرت فيه فكرة «الأمتعة الكثيرة فى الوعاء الواحد» فكانوا لا يجدون فى القصيدة الطويلة إلا البيت أو البيتين فيعتبرونهما كل ما فى القصيدة. ويقول القاضى الجرجانى: «ونحن نستقرئ القصيدة من شعره وهى تناهز المائة أو تربى أو تضعف فلا نعثر فيها إلا بالبيت الذى يروق أو البيتين^(١)». وبذلك استقرت الصورة التركيبية فى اللغة، وكان الشعر أنسب الأنواع الأدبية التى تصلح فيها هذه الصورة، لأن القصيدة كان من الممكن أن تتكون من مجموعة صغيرة

(١) الجرجانى. الوساطة بين المتنبي وخصومه ص ٤٢

من الأبيات من جهة، ولأن البيت هو أقل صورة لفظية يمكن أن تتضمن أكبر قدر من المعنى، وبذلك تفسر لنا طبيعة اللغة ذاتها شيوع مبدأ الإيجاز، كما تفسر لنا الاهتمام بالبيت أكثر من الاهتمام بالقصيدة.

وإذا سلمنا مع نيكلسون بأن أوزان الشعر العربى تعد تطوراً لظاهرة السجع^(١) أدركنا إلى أى حد تكون الصلة بين اللغة العربية وأوزان الشعر، وهذه الأوزان - كما رأينا - صاحبت فى نشأتها القافلة فى عرض الصحراء، فبدأ العربى ينغم كلامه على ضربات أخفاف الإبل وحركاتها. ومعروف أن السير عملية إيقاعية، ومن ثم بدأ الإيقاع يتوازى مع مقاطع اللغة المنغمة، وكانت النتيجة أن أصبحت أوزان الشعر ألحاناً إيقاعية كذلك، ولكنها وثيقة الصلة باللغة ذاتها. وهذا ما لاحظته من قبل الجاحظ حين نظر فى عمل الملحنين والموسيقيين الذين يضعون الألحان للشعر العربى فوجد أن العرب «تقطع الألحان الموزونة على الأشعار الموزونة، فتضع موزوناً على موزون، والعجم تمطط الألفاظ فتقبض وتبسط حتى تدخل فى وزن اللحن. فتضع موزوناً على غير موزون»^(٢). وهذا يؤكد الصلة القوية بين اللغة وأوزان الشعر، وحين خرج الأدباء إلى أوزان جديدة كانوا خرجوا كذلك على وضعية اللغة. ولم تكن أعمالهم الأدبية هى الإنتاج الأدبى الراقى، هذه الصور الثابتة للأوزان وصلتها الوثيقة بطبيعة اللغة ووضعيته منعت الشاعر من التحرر والخروج إلى أوزان جديدة من جهة، كما دعت من جهة أخرى إلى أن يركز كل القيم الإيقاعية فى البيت الواحد موفقاً بينها وبين المعانى الكثيرة التى يريد تركيزها فيه. معتمداً فى ذلك على الألفاظ وقيمها الصوتية والدالة. ولذلك وضعت بذرة الصنعة التى أصبحت القيم الفنية فيما بعد تتركز فيها.

أترانا بذلك قد أجبتنا بالإيجاب عن السؤال القديم الخاص بثبات التقاليد الفنية: هل فى اللغة العربية نفسها وفى أعراض الشعر توجد أسباب هذا الثبات؟ - نعم. وإنها لمحاولة.

Reynold A. Nicholson A. Literary History of the Arabs; London (١)
Adelphi Terrace, 3 rd impr, 1923., p.75.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦١.

الباب الرابع

المقارنة

الفصل الأول

مفهوم الشعر

«ليست الأشعار كما يتصور الناس مجرد مشاعر، إنها تجارب»

رلكه^(١)

(أ) المفهوم المعاصر للشعر

ما يزال النقاد منذ عرف النقد يتعرضون لوضع التعريفات المختلفة للفن عامة والشعر خاصة، وطبيعي أن هذه التعريفات كانت تختلف أو تتفاوت في مدى صحة فهمها للفن الشعري باختلاف النقاد وتفاوت أمزجتهم وثقافتهم وعقلياتهم وظروفهم العامة، وقد أشار إلى ذلك سير موريس بورا M. Bowra في كتابه «تراث الرمزية "The Heritage of Symbolism (١٩٤٧) فقال: «لم يجد أحد - حتى أرسطو - تعريفاً كافياً للشعر. ونحن جميعاً نعرف ماذا يكون الشعر، ولكن سرعان ما نجد أن فكرتنا عنه لا يشاركنا معاصرون إياها فضلاً عن كبار النقاد في الماضي. فكل تعريف يبدو في الوقت نفسه واسعاً جداً وضيقاً جداً، والحقيقة أن نظرية الشعر ومزاياه تختلفان من عصر إلى عصر. فهو يعيش بالتعبير، وهو دائم التجدد بما يدخل فيه من مستويات جديدة، وفن جديد. وما كان كافياً لفترة من الفترات لا يمكن أن يكفى أخرى. وبمنظرة عامة يبدو أن مفهوم الشعر يتأرجح بين طرفين، بين التعليم والتأثير magic^(٢). وقد تناول جورج هويلي هذا المفهوم بالتحليل والنقد، مما لا يتسع له المكان هنا، ولكن محاولته في عمومها يمكن وصفها بأنها تهدف إلى عدم الفصل بين مفهومي التعليم والتأثير في العمل الشعري. وقد عرف هريارت ريد H. Read أنه من غير الممكن تعريف طبيعة الشعر تعريفاً منطقياً، ولكنه يصفه بأنه «صفة علوية transcendental quality أى نقل مفاجئ تقوم به الألفاظ تحت تأثير خاص.

H. Read: Forms in Modern poetry; Vision press, London, 1748, (١)
p.79.

George Whalley: Poetic Process; An Essay in poetics. Routledge (٢)
and Kegan Paul, London, 224.

ولا يمكننا وصف هذه الحالة أكثر من استطاعتنا وصف حالة من الجمال. ولسنا نستطيع إلا أن نقوم بعدد من التفرقات أهمها التفرقة العريضة - وإن كانت تفرقة أساسية - بين الشعر والنثر^(١). وهو يستخدم كلمة (أساسية)، لأنه يعتقد أن الفرق بين الشعر والنثر ليس فرقا سطحيا، ليس في الشكل، ولا حتى في طريقة التعبير، ولكنه فرق جوهري صرف. ثم يمضى ريد في بحث الأسلوب الشعري.

وهكذا نجد الناقد حريصا على أن يعرف طبيعة الشعر معرفة أقرب ما تكون إلى الحقيقة، وهو في هذه المحاولة تكون نتائجه أصدق ما تكون عندما ينتهي إلى تلك القوانين الداخلية للعمل الشعري ذاته، ومعرفته بهذه الطبيعة لازمة لعمله النقدي، بل ربما كانت هي الأساس الذي يتيح له بناء نقديا.

وقد رأينا الناقد العربي يدلنا على فهمه للشعر، لطبيعته وعملية إبداعه، وكان هذا الفهم بطبيعة الحال هو الأساس الذي أقام عليه نقده، وطبيعي أن يحدثنا الناقد عن فهمه للشعر بعامة قبل أن يتناول شعراً بالنقد (القاضى الجرجاني في «الوساطة» يصور هذا المنهج)، ولا شك في أن هناك فروقا بين فهم الناقد والآخر، وأن هناك مئات من المفاهيم الجزئية، أو المفاهيم الواسعة جداً والضيقة جداً، تطالع كل من يستقرئ النقد العربي، ولكن هناك مفاهيم عامة لم تكن ملكا لأحد، بل كانت ملكا للجميع، هي تلك المفاهيم التي تجمعت في «عمود الشعر»؛ فلعل المبادئ التي تجمعت فيه أن تكون هي الصورة المبلورة لتلك المفاهيم الكثيرة المشتتة، فعمود الشعر بعبارة أخرى هو قوانين الشعر كما تتمثل عند العرب.

وفي نهاية النصف الأول من القرن العشرين (على وجه التحديد سنة ١٩٤٦) كتب دونالد استوفر - الناقد الأمريكي المعاصر - كتابه عن «طبيعة الشعر»، وقد قدم في هذا الكتاب سبعة مبادئ يراها كافية - إذا هي تحققت - لأن تقدم إلينا ما لا نتراجع عن اعتباره فن الشعر، وقد كانت قيمة هذا الكتاب هي التي لفتتنا إلى فكرة المقارنة، وقيمة الكتاب تأتي من أن صاحبه لم يحاول أن يفهم الشعر من وجهة نظر معينة، كأن يهتم باتجاه

(١) Herbert Read: Collected Essays in Literary Criticism; Faber and Faber, London, 2nd ed. 1950, p.41.

مدرسة من المدارس الشعرية، فلم يتحيز في وقت من الأوقات - نتيجة لذلك - إلى رأى يقف عند طرفى الخط، وهو بذلك تجنب الوقوع فى المفهومات الواسعة جداً والضيقة جداً، وقيمة الكتاب تأتى كذلك - وهو الأهم - من أن مادته المادة المصفاة من كثير من المفهومات الغريبة السابقة، ولذلك سنتخذها أساساً للمقارنة هنا بعمود الشعر، وكان من التوافق الغريب أن ينتهى كل من «عمود الشعر» فى الماضى، واستوفر فى الحاضر، إلى تحديد طبيعة الشعر بسبعة مبادئ، ولكننا سنشير من وقت لآخر إلى مصادر أخرى حديثة للمفهومات الجزئية التى سيقدمها لنا استوفر.

وقد نبه استوفر منذ اللحظة الأولى إلى أن كتابه يعالج مشكلة واحدة هى طبيعة الشعر، والفكرة الأساسية التى سيعمل على تحقيقها هى أن القصيدة من الشعر تشبه الشخص أو الشخصية تماماً، وهو يعنى الشخص مجرداً، لا شخص الشاعر صاحب القصيدة، فكما أن للشخص صفات متعددة يتكون هو من مجموعها، فكذلك القصيدة، وهى بعد تجربة فردية خيالية، سجلها شاعر فرد بكل أمانة ودقة ممكنة.

وطبيعة الشعر مرنة؛ ولهذا كانت قوانين الشعر - كقوانين الطبيعة - يمكن أن تستنبط بوصفها مبادئ موجهة، يتحرك الأفراد فى حدودها بسهولة تبعاً لطبائعهم الخاصة، فلا هى تترك لهم الحرية ولا هى تعوقهم، فطبيعة الشعر ليست آلية، وقوانينه ليست أوامر، ولكنها ملاحظات، فهى لا تفرض على الشعر ولكنها تستنبط منه.

والكتاب بعد ينقسم إلى سبعة فصول، يتناول الكاتب فى كل فصل خصيصة أو مبدأ أو قانوناً من قوانين الشعر، والخصائص الخمس الأولى هى خصائص الشعر poetry، والفصلان الأخيران - وإلى حد ما الفصل الأول - لدراسة خصائص القصيدة poem. وقبل أن نعرض هذه المبادئ عرضاً سريعاً أود الوقوف عند الإشارة إلى ما بين الشعر poetry والشعر poems من فرق، فنحن كثيراً ما نستخدم اللفظ لتدل به على المعنيين. والحق أن مفهوم الشعر poetry يدل على التصور العام للعمل الشعرى كائناً ما كان نوعه أو مستواه، نستطيع أن نقول بعبارة أخرى إنه يدل على التصور العام المستنبط من كل شعر، والذي يتمثل فى كل شعر. والشعر أو القصائد poems تنسب إلى الشعر بما يتمثل فيها منه. وقديماً استخدمت كلمة poesy (لتدل على القدرة البنائية) وكلمة poetry

(لتدل على الأشعار poems بعامة أو مزاولة الشعر) ولكن التفريق بينهما لم يمكن توطده في القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. ولا تكاد الكلاسيكية الحديثة تفرق بينهما تفريقاً جوهرياً. ويبدو أنه قد فات الأوان لتعميم كلمة poesy، كما أن الحاجة إلى لفظ جديد ليست ماسة. ويذهب هويلى إلى أنه ليس من الصعب الاحتفاظ بكلمة شعر oetry لتدل على العملية، وكلمة «أشعار poems» للفظ الجامع، والتمييز بين المفهومين.. ينير السبيل للنقد^(١). والفرق بين هويلى واستوفر فى هذا التفريق هو أن الأول يربط بين الشعر poetry والعملية الشعرية poetic، ويعمم كلمة الشعر poems لجعلها تدل على العملية والأشياء الحسية المسماة شعراً (القصائد)، فى حين أن الأخير يضع القضية وضعاً آخر أوضح وأدل، فيجعل كلمة الشعر poetry تدل على المفهوم العام، على النظرية، وكلمة الشعر أو القصيدة poem خاصة بالبنية الحسية التى يتمثل فيها هذا الشعر.

وهذه هى المبادئ السبعة التى تتمثل فى الشعر والقصيدة بحسب التقييم الذى أشرنا إليه عند استوفر من قبل.

أولاً: اللغة فى الشعر هى أول ظاهرة تحتاج إلى النظرة. وواضح أن لغة الشعر تختلف عن لغة العلم والفلسفة، فالعلم والفلسفة فى حاجة إلى لغة تصل إلى الهدف مباشرة أو توصل إليه. ولا بأس فى الاستغناء عن اللغة المألوفة إذا وجدت اللغة التى تؤدى إلى هذا الهدف من أقرب طريق، كما هو الشأن فى لغة الجبر (أ + ب = ح مثلاً).

أما اللغة فى الشعر فلها شأن آخر، إن لها شخصية كاملة تتأثر وتؤثر، وهى تنقل الأثر من المبدع إلى المتلقى نقلاً أميناً. وليست المسألة مجرد نقل أمين فحسب، ولكنه النقل الأمين عن المبدع عندما يفكر أولاً وقبل كل شئ باعتباره فرداً. لذلك كانت لغة الشعر ممثلة بالمحتوى الذى تنقله نقلاً أميناً. وهى بعد لغة فردية فى مقابل اللغة العامة التى يستخدمها العلم. وهذه الفردية هى السبب فى أن ألفاظ الشعر أكثر حيوية من التحديدات التى يضمها المعجم. والألفاظ الشعرية تعين على بعث الجو بأصواتها. فالعلاقة بين الأصوات فى الشعر - كالموسيقى تماماً - يمكن أن تثير متعة تنوق الانسجام الحى، سواء بالأجزاء المكررة أو المتنوعة أو المقتنسية. والكلمة الشعرية، لذلك يجب أن تكون أحسن كلمة تتوافر فيها عناصر

(١) انظر هويلى: المرجع السابق ص ٢٢٥.

ثلاثة: المحتوى العقلي، والإيحاء عن طريق المخيلة والصوت الخالص، ويجب أن يكون اتصالها بالكلمات الأخرى اتصالاً إيقاعياً بحيث يؤدي هذا التلوين الإيقاعي إلى الغاية المطلوبة.

ولا يوحى إلينا تحليل استوفر للكلمة الشعرية إلى عناصر ثلاثة أن هذه العناصر تعمل مستقلة في العمل الأدبي، فليس هناك ناقد واحد يتصور هذا الانفصال. ومفهوم القصيدة ومفهوم الشعر بعامة لا يترك فرصة لهذا الفهم. وقد أشار ولك - وهو من أساتذة النقد الأمريكيين المعاصرين - في دراسته لنظرية الأدب، في ختام الفصل الذي عقده للحديث عن الوزن والإيقاع، إلى أن «الصوت والوزن يجب أن يدرسا من حيث هما عنصران في مجموع العمل الفني، غير منفصلين عن المعنى»^(١).

وانضباط لغة الشعر، (وهو هنا المبدأ الأول) لا يعنى عدم القابلية للتغيير، كما هو الشأن في العبارة $(٤ = ٢ + ٢)$ مثلاً، ولكن يعنى الحد الأقصى من قوة التعبير. ولذا فإن الشعر غير قابل للترجمة، لأنه إنما كان شعراً في لغته وبلغته، ولغته قيمة غير منفصلة عنه. وفردية اللغة لا تسمح بنقلها إلى لغة أخرى نقلاً مساوياً كما هو الشأن في اللغة العلمية ذات الصبغة العامة.

ونحن لا نجد من المحدثين من تناول مشكلة اللغة من حيث صلتها بطبيعة الشعر مثل بول فاليري - عضو الأكاديمية الفرنسية - في الجزء الثالث من كتابه *variété*، فقد نظر إلى مشكلة الترجمة التي حكم باستحالتها إستوفر، فكانت في نظره طرافة ولكن كان فيها عمق أيضاً. فعنده أن ترجمة العمل الشعري ليست مستحيلة فحسب، بل إنه يستحيل نقل القصيدة إلى صورة نثرية من لغتها كذلك. وهو يسمي ذلك ترجمة الشعر إلى النثر. ويرجع فاليري تذبذب الذوق الفرنسي في خلال القرون الثلاثة السابقة إلى الجهل بطبيعة الشعر الحق. ولذلك لم تأخذ الاتجاهات المختلفة صفة الثبات والشيوع لأن التغيير لم يكن أكثر من نوبات *accés* عارضة تنتج من وقت لآخر في صورة تمرد أو عصيان، أو يقوم بها عدد ضئيل من الشخصيات الثائرة. ومشكلة اللغة هي مفتاح هذه القضية عند فاليري. ومن ثم راح يبحث طريقة اللغة ومدى ما لها من أثر في الشعر بحيث تخلق منه شيئاً آخر يختلف تمام الاختلاف عن المفهوم العادي للغة المستعملة. وقد عنى القدامى، بدراسة الاستعارات

(١) Wellek, R; The Theory of Literature, p.176.

وتحليلها من الوجهة البلاغية، ولكن هذا التحليل ناقص، لأن المسألة ترجع أولاً وقبل كل شئ إلى الاستعمال. هذه المحسنات - وإن أهملها نقد المحدثين - تقوم بدور هو من الأهمية في المكان الأول، لا في الشعر الواضح المستوى بل في الشعر الثائر الذي يتجاوز حدود الألفاظ المنضبطة، ويوسع أو يضيق من معاني الكلمات، ويغير في كل لحظة من قيم هذه العملة، وهذا التغير يحدث أحياناً على ألسنة الناس، وأحياناً أخرى نتيجة للضرورات المفاجئة في التعبير الفني، وقد يحدث هذا التغير من القلم المتردد في يد المؤلف.

كل هذه التغييرات التي يحدثها الشعراء في اللغة تجعل منها شيئاً آخر، وهذا هو الأمر الجدير بالتحليل.

ولم يعن أحد بدراسة ظاهرة الاستعمال في اللغة وتحليلها، وتبين ما يمكن أن يكون لها من أثر في فهمها لطبيعة الشعر فهما صحيحا، ومن ثم ظهرت المحاولات الكثيرة الخاطئة لفهم طبيعة الشعر هذه، ومن بينها تلك المحاولات التي تترك هذا الفن ذاته لتتحدث عن أشياء هي في الواقع خارج الفن. يمثل ذلك القائلون بأن الآداب نوع من التربية لصالح الشعب، وأنها تكون الشباب وتثقفهم، فهؤلاء يخلطون بين الآراء العامة والمتعة المباشرة التي يثيرها العمل الفني. إنهم يفهمون العمل الفني على مرحلتين، فلا يتذوقون القصيدة من حيث هي شعر تنوqاً مباشراً، ولكنهم يترجمونها - إذا صح التعبير - إلى النثر أولاً، ثم يفهمونها ويتذوقونها ويحكمون عليها أخيراً من خلال هذا النثر. فهم يعاملون القصيدة كما لو كانت منقسمة إلى عبارات ثرية مكتفية بذاتها وقائمة وحدها من جهة، وإلى قطعة موسيقية خاصة من جهة أخرى. ثم يمضون يقسمون العبارة بدورها، فتدخل في أيديهم إلى متن صغير (قد يقل في بعض الأحيان إلى أن يصل إلى كلمة واحدة أو عنوان العمل ذاته) وإلى كمية من التوابع كالزينات والصور والمحسنات والصفات و (التفصيلات الجميلة). أما فيما يختص بموسيقى الشعر فإنهم يقفون منها بعيداً، بعضهم يعتقد أنها شئ يمكن إغفاله والتهاون فيه، وهي عند البعض موضوع لدراسات تجريدية علمية أحياناً، وغير مثمرة في العموم.

ومن ذلك يخلص في أيديهم من العمل الفني (القصيدة) طائفة من الألفاظ لها معانيها العادية، وتؤدي في مجموعها معنى ما، يفهمونه ويحكمون على القصيدة بحسبه، وهذا هو الحكم الخاطي الذي لا يتصل بالقصيدة ذاتها مباشرة، وإنما هو يتصل بصورة ممسوخة منها هي الصورة «النثرية» التي ترجمت القصيدة «الشعرية» إليها. وهنا يقول فاليري: إن عادة الحكم على الشعر بحسب النثر وبحسب وظيفته، وتقويمه على أساس من كمية النثر

التي يشتمل عليها، جعلت النوق العالمى يصبح شيئاً فشيئاً نثريةً prosaïque. وقد بدأت هذه الظاهرة منذ القرن السادس عشر. فالأخطاء العجيبة للدرس الأدبى، وأثر المسرح والشعر الدرامى (الشعر الدرامى معناه الواقعة l'action، وهى فى جوهرها نثرية) أشاعت كلها كثيراً من السخافات وكثيراً من التجارب التي تكشف عن الجهل الفاضح بأمور الشعر.

وقد وقف الشعراء - بغريزتهم أو بإرادتهم - يعارضون تجزئ أعمالهم الفنية، وترجمتها فى طائفة من الألفاظ تؤدي معنى يكون موضوعاً للحكم عليه من حيث قيمته لصالح الشعب وثقيف الشبان. ذلك أن العمل الفننى ليس معنى وليس فكرة، وإنما هو وجود كامل أو حالة شعورية كاملة، صحيح أن الشاعر يستعمل الألفاظ ذاتها التي يستعملها الناس فى حديثهم العادى أو يستعملها الكتاب فى نثرهم للتعبير عن فكرة، ولكن الشاعر حين يستخدمها فإنه ينقى عنها قيمها العادية المعهودة، ويكسبها قيمة جديدة. وهو يحاول بشتى الوسائل أن يبعد بها عن ميدان النثر وعن قيمتها فيه، فينظمها بطريقة خاصة تختلف عن الاستعمال العادى لها، ويوسع أو يضيق من مدلولاتها. وعلى الجملة فإن كل ما يؤكد له أنه لا يتحدث بالنثر حسن عنده، وليست القوافى، والتقديم والتأخير، والاستعارات والتنسيقات والصور - ليست إلا وسائل فى يده لمعارضة الاتجاه النثرى.

والأدب - عند فاليرى - لا يثير الاهتمام إثارة عميقة إلا بمقدار ما يؤثر فى الروح ببعض التغييرات، تلك التغييرات التي تلعب فيها الخواص المثيرة للغة دوراً رئيساً. قد يقرأ الإنسان كتاباً ويقرأه فى نشوة، ولكنه لا يستولى على كيانه كما لو أنه وجد فيه آثار فكرة تضارع فى سيطرتها سلطان اللغة ذاتها. أما فى حالة الشعر فيبدو أن هناك قدرة لازمة لإخضاع اللفظ العادى لغايات مفاجئة دون تحطيم للصيغ المقدسة، ثم التمكن من نقل الأشياء التي يصعب قولها ونقلها، وتلازم الانسجام (الهارمونى) وتوجيه العبارة والأفكار جميعاً - وكل هذه هى الأمور الأولى فى فن الشعر.

وعلى الجملة فإنه كلما كانت القصيدة «شعرية» قل إمكان التفكير فيها «نثرياً» دون أن تتلف. فتلخيص القصيدة وصياغتها نثراً يعد جهلاً تاماً بجوهر الفن، وليست الأفكار التي تظهر أو يوحى بها نص القصيدة هى الشئ الوحيد والرئيسى فى الكلام، ولكنها وسائل تشترك بالتساوى مع الأصوات والإيقاع والانسجام Le nombre والزينات - فى أن تثير نوعاً من التوتر أو الهياج، وأن تخلق فينا عالماً - أو حالة من الوجود - غاية فى الانسجام.

وهكذا يؤكد فاليري بيحته طبيعة الشعر فكرة استوفر^(١) فى فردية لغة الشعر، وأن كل شاعر يصنع لغته الخاصة المعبرة، وأن القصيدة بنية شعرية لانتثر فيها.

ثانياً: والخاصة الثانية للشعر هى العمق. فالتجربة التى تتمتع بدرجة كبيرة من العمق هى التجربة التى يبرز منها الشعر. والواقع أن طبيعة المشكلة تتناول أصل الشعر كما تتناول صفاته. والشاعر فى حاجة إلى عمق التجربة أكثر من حاجته إلى التفصيل. وكلما قلت تفصيلات الصورة والحالة الشعرية زاد تأثيرها المباشر؛ فكثرة التفصيلات لاتترك عملاً للإيحاء الذى تتمتع به لغة الشعر، والذى يعتمد على الصور الفنية كالاستعارة وغيرها. ولذا فإن التعبير المباشر فى الشعر ليس تعبيراً شعرياً، وحياة الألفاظ الطويلة، وما تبلور فيها من ماثور أدبى وتاريخى وأسطورى، كل ذلك يكسبها تلك المقدرة الرمزية الإيحائية. والغموض والتعقيد مما يزيد عظمة اللفظ أو الرمز. والتناقض بين الصور والرموز لا يعنى فسادها، بل على العكس ربما أكسبها قوة. وذلك لأن الحالة الشعرية ليست منعزلة أو منفردة بلون واحد من الإحساس.

فالعمق إذن عامل مهم فى الشعر، ولا تكفى الأمانة والانضباط، فإنه من السهل على الإنسان أن يصب على الورقة ألفاظاً ضعيفة مختلطة فى غير ما نظام ومبتذلة، لتعكس فى صورة أمينة صحيحة وخامة عقله وتفككه وأليته. ولكن الغباء مهما يكن منقولاً فى غاية الدقة فإنه لن يكون شعراً. هذا معناه أن الشعر يقتضى سمو العاطفة وعمقها. ومع أن الشعراء يختلفون فى طرق أداء ذلك بين الإيجاز والإسهاب، أو بين حذف التفصيلات والتكرار، أو بين الإشارة المفاجئة والتأثير السحرى الهين، أو بين التناقض والتوازن، فإن النتيجة واحدة، وهى أن التعبير الأمين من أقلامهم يصبح شعراً لأنه أخذ مأخذ القوة والعمق.

ثالثاً: والصفة الثالثة للشعر هى صفة الأهمية. والمقصود بها أهمية العاطفة المعبر عنها. وفى بعض الأحيان يكون فى التعبير عاطفة، ولكن أعظم منه الشعر الذى يكون الفكر فيه قيمة أكبر بالنسبة للحياة الإنسانية. وهذا يؤدى بنا إلى القول الماثور بأن الشعر له غاية تعليمية؛ لأن الجانب الفنى لا ينفصل عن الأخلاق فى التجربة الشعرية. فالشعر لا يقاس بصفاته الفنية أو بعمق تجربته فحسب، بل أيضاً بقيمة هذه التجربة بالنسبة للعالم. والشاعر لا يكتب لمجرد المتعة وتحريك أصابعه، ولكنه يكتب ليتصل بالآخرين. والمدارس الكلاسيكية كانت تلح على هذه الأهمية فى الشعر، فى حين اهتمت المدارس الرومانتيكية بعمق التجربة.

(١) يؤيدهما فى ذلك بعبارة صريحة هويلى Whalley فى كتابه السابق ص ٢٢٢

وقد شاع فى العصر الاليزابيثى مفهوم خاص للشعر يعارض فكرة الأهمية هذه، وينفى أن يكون للشعر أهمية لأنه عملية تقليدية فيها كثير من الكذب، وإن سيق هذا الكذب بمهارة. ومع ذلك فقد ظل الاتجاه إلى الأهمية ثابتاً منذ اليونان حتى ماتيوارنولد. وما زال القرن التاسع عشر يؤكد الأهمية الأخلاقية للشعر.

وطبيعى أن يكون لدعوى الأهمية هذه رد فعل كما هى طبائع الأشياء؛ فوقف العصر الحديث موقفاً عدائياً من فكرة الأهمية. وهذا الموقف قد مهد له منذ القرن الثامن عشر كانت وفنكلمان ولسنج أو المدرسة الجمالية على وجه العموم، وكانت دعواها تقوم على أساس أن الجمال مستقل عن الغايات الخلقية والتعليمية. وقد تبلورت هذه الدعوى فى العصر الحديث عند المفكر الإيطالى بندتو كروتشه، زعيم القائلين بفصل القيم الجمالية فى الفن عما عداها.

ومع ذلك فكل الشعر تعليمى، بمعنى أنه يحتوى على معرفة. والشعر يزيد من معرفتنا، فليس بشعر ما لا يؤثر فىنا. ونحن لا نتأثر دون أن تصبح لدينا معرفة بتجربة جديدة أو أكثر حيوية بالنسبة لمعرفتنا الأولية السابقة. وجهة نظرنا فى أن الشاعر أمين وعميق تجعل الشاعر معلماً. فهو معلم من هذه الوجهة. أما كونه يسوق إلينا فى شعره العبارات الأخلاقية المباشرة فليس هذا هو المقصود؛ لأن القارئ لا يقنع بها غالباً، لأنها -كما يقول ورد سورث - لم تنتقل حية بواسطة العاطفة إلى القلب.

وليس عمل الشاعر إقناع القارئ (تعليمه) بالعقل وحده، ولكنه يؤثر فى كل ما هو حى فى الإنسان. وطبيعة الشعر ليست إستاتيكية، بمعنى أنه ليس له معنى عقلى واحد عند كل الناس فى كل العصور، ولكن أهمية الشعر حية متحركة، تتشكل عند كل قارئ بحسب فهمه الخاص. فالشاعر لا يعدو أن يكون مجرد قائل لشيء، ولكن نجاحه يعتمد على ثقته هو والقارئ من أن الشيء المقول يستحق أن يقال. فالشاعر هو المرآة التى تلبو فيها الظلال الهائلة التى يعكسها المستقبل على الحاضر؛ فهو يرى الحياة جديدة لا نسخة من صورة قديمة. فإذا انتقل شعره بنجاح إلى الآخرين فقد تحتم أن يكون له أهمية.

هذا التصور للصلة بين التعليم والمتعة فى الشعر كما يعرضه لنا إستوفر يبدو تصوراً معقولاً، بخاصة إذا نحن نظرنا معه إلى طبيعة الشعر. ويبدو أنه قد جنب نفسه الوضع القديم للمشكلة؛ فمع التسليم بأن الشعر يعلم ويمتع، يبقى هناك إشكال فرعى هو: هل هو

يعلم ويمتع من خلال التعليم أم أنه يمتع ويعلم من خلال المتعة؟ أما صمويل جنسون فجبارته المشهورة تقول: «إن غاية الشعر هي أن يعلم بواسطة المتعة»^(١). هذه العبارة في الواقع يمكن أن تتخذ أساساً لفكرة استوفر، لأنها تقف بين الرأيين المتطرفين، رأى لينتز الذي يجعل الهدف الرئيسى للشعر هو التعليم، ورأى دريدن الذي يجعل المتعة هي الغاية الأولى من الشعر. فهذان الرأيان يقومان على أساس الفصل بين المحتوى والصورة الفنية. ولم يعد لهذا الأساس وجود، وإنما يتدخل المحتوى والصورة بحيث لا يمكن تصورهما منفصلين أو تصور عمل كل منهما على حدة. ومن هنا اشتملت عبارة جنسون على كثير من الحقيقة، لأنها تمزج بين المتعة والمعرفة. ويكون التعليم (iusttruction) في هذه الحالة أن القصيدة تعلم القارئ بمعنى أنها من الممكن أن تثقفه وأن تترك فيه أثراً خالداً، لا أن تقوم بمهمة تربية أو تعليمية، ولكنها تصنع ذلك (كما لو كان) عرضاً^(٢).

وقد صور فاليري هذه الفكرة أيضاً تصويراً طريفاً يقيمه على أساس من الفهم اللازم لطبيعة العمل الفني من حيث هو لا يقبل التجزئ والتقسيم. فإذا كان التجزئ عملاً يخل بقداسة العمل الفني ويفسده فإن البحث عن الفكرة أو الأفكار التي تتضمنها القصيدة للنظر في مدى نفعها للشعب وتربيتها وتثقيفها الشبان - هذا البحث في الواقع عمل يناهى كل المناقاة الفهم الصحيح لطبيعة الشعر. إننا نسلم بأن الشعر يتضمن أفكاراً، ولكنها - كما هو معروف، أو كما ينبغي أن يكون معروفاً - لا تقوم بنفس الدور الذي تقوم به «الأفكار» في النثر، وهي ليست على الإطلاق قيماً من نفس النوع. إنه من الطبيعي أن نبحث في الكتاب الذي نقرأه عن الفكرة، وأن نقوم بحسب فهمنا لها، ولكنه ليس طبيعياً أن نصنع ذلك في القصيدة، ذلك أن الفكرة في الكتاب هي الفكرة في دماغ المؤلف وأدمغة كل من يتصفحون هذا الكتاب. هذا هو الفرض الذي يمكن التسليم به بسهولة إذا نحن رجعنا إلى الكتب التي ألقها أصحابها وأرادوا بها التعبير عن فكرة. ولكن الأمر في حالة القصيدة يختلف عن ذلك أشد الاختلاف، إن الشاعر «يريد» أولاً، وتأخذ عليه هذه الإرادة وجوده كله. وقد كان من الممكن أن ينفذ هذه الإرادة بصورة عملية، ولكنه حين لا يستطيع الحركة في الخارج يتحرك داخلياً. وتتمثل هذه الإرادة في تلك الحركة الداخلية التي تمتد إلى الخارج،

(١) انظر هوبلي: المرجع السابق ص ٢٢٨.

(٢) انظر هوبلي نفسه:

ولكن فى صورة لفظية^(١) هى آخر الأمر ما نسميه بالقصيدة، ومن ثم قد يريد الشاعر شيئاً ويقول شيئاً آخر. وذلك أن التعبير الذى خرج فى القصيدة ليس إلا تصريحاً فقط للإرادة، وليس نقلاً أميناً لها. وهنا يقول فاليرى: إنه ليس هناك معنى حقيقى للنص (عكس الكتاب بطبيعة الحال، حيث يوجد هذا المعنى الحقيقى) ولا سلطان للمؤلف علينا؛ فمهما يكن ما أراد المؤلف أن يقول فإنه قد كتب ما كتب، وعندما ينشر النص يكون كالجهاز الذى يستطيع أن يستخدمه كل فرد بأسلوبه وبحسب طرقه، وبذلك تكون القصيدة - إذا لم أسئ فهم فاليرى - جزءاً من الوجود الحى المتكامل الذى يحقق فيه كل منا وجوده هو الخاص، وبهذا المعنى يؤكد فاليرى الموقف الذى انتهى إليه إستوفر، وهو أن العمل الشعرى لا يمكن أن يكون قد وضعت له غاية بذاتها قبل إنتاجه، ولكنه بما هو عمل فنى متكامل، يتمتع متلقيه بأن يحقق له جزءاً من وجوده؛ بما فى هذا الوجود من فكر. ورأى أن هذا هو التصور المعقول والمقبول لمهمة العمل الشعرى كما يمكن أن ترحى به طبيعة هذا العمل.

رابعاً: الصفة الأولى تطلبت من الشاعر أن يعبر عن شخصيته بأمانة، فهى إذن تنصب على طريقة استخدام اللغة. وصفة العمق تركزت فى العواطف، وتركزت الأهمية فى ذكائنا. أما الصفة الرابعة فهى أن الشعر حسى Concrete ومعنى هذا أن الشعر لا يتصل بالجانب العاطفى أو العقلى فى طبيعتنا فقط، ولكنه يتصل كذلك بالجانب الحسى. فافكار الشاعر وعواطفه يجب أن توضع فى إطار من العالم الخارجى، يجب أن يعبر عنها بالفاظ حسية ملموسة.

لماذا يأخذ المعنى أساليب أخرى غير تلك التى يأخذها فى الكتابات الفلسفية أو الخطابية أو العلمية أو النقدية أو التاريخية؟ أما الفلسفة والعلم فلهما أغراض تختلف، وهما يتناولان الحقائق العامة. والخطابة لها غاية عملية هى إقناع القارئ أو السامع بموضوع محدد. والنقد يحلل ويقسم ويربط ويحاول جاهداً الوصول إلى مقررات عقلية لها صدق عام. والتاريخ ينظر دائماً فى اتجاه واحد، ويشعر المؤرخ بصدق منهجه وصحته عندما يحاول إبعاد نفسه. أما طريقة الشاعر فلا تحد بشئ من هذا. مادة الشاعر هى الأشياء المحسوسة التى يستخدمها لتكليف صوره الحسية كما يستخدم البناء الحجارة، والصور الحسية، كما

(١) يتفق فاليرى فى هذا الفهم للألفاظ فى الشعر من حيث هى امتداد للحركة النفسية الداخلية الناتجة عن الإرادة الحسية مع العالم اللغوى كارل فوسلر Karl Vossler فى كتابه «روح اللغة فى الحضارة Th Spirit of Language in Civilization, tr. Oscar Oeser, London Kegan

هو معروف عند النقاد والبلاغيين، تجعل حصول الأفكار في ذهن السامع أكثر سهولة ومتعة. والصور الشعرية لا تقارن بالأشياء المرئية المساوية لها كما تصنع المرأة، أو بالأشياء السمعية كما يصنع التليفون. والشعر لا يقدم إلينا صوراً طبق الأصل كما هو الحال في التصوير مثلاً، وإنما أداة الشعر الصوت. ومع ذلك فإن أصوات الألفاظ في الشعر لا تكون دائماً طبقاً للأصل الطبيعي... ولكن أقرب ما تكون إليه. هذه الصور الصوتية ثابتة، وهذا الثبات يميل إلى الاختفاء في غير الصور الصوتية. فاداة الشعر (الألفاظ أو الأصوات) هي السبب في كون الصور الموحى بها عند القراء تختلف من قارئ إلى آخر، لأنها لا تنقل الأشياء نقلاً حرفياً طبق الأصل وإنما هي إيهامات تتأثر بها مخيلتنا. وتحليل الشعر يتبين أن جزءاً من حيويته مرده إلى تلك الصور الحسية الموحية.

خامساً: تمهد الصفات السابقة للقول بأن الشعر عمل معقد كالإنسان. وقانون التعقيد هذا هو في الواقع نتيجة أكثر منه سبباً للإبداع الشعري. على أن كثيراً من الشعراء المحدثين قد هدفوا بوعي منهم إلى كتابة شعر معقد. ويمكن أن يسموا بالميتافيزيقيين المحدثين، وعدد كاف منهم منذ دن إلى هبكتز معقدون بطبيعتهم، ويعكسون هذه الطبيعة في أعمالهم. والواقع أن كل الشعر معقد وإن اختلف في درجة التعقيد. وليس التعقيد مرادفاً للعمق.

وننظر فإذا بنا نجد أن قليلاً ممن أحسوا القطعة الشعرية إحساساً قوياً يقنعون بقبول تفسير واحد لها. والواقع أننا إذا فكرنا في الشعر بوصفه بنية حية فإننا لا نستطيع قبول رأي أو حقيقة بوصفها المعنى الكامل للشعر نفسه. وامتناعنا عن تلخيص صديق لنا في عبارة واحدة ليس معناه بالضرورة أننا عرفنا عنه القليل أو فكرنا فيه قليلاً. وإذا تذكرنا أن الشعر يوحى أكثر من أن يقرر، وأنه يولد الفكر الحي المتحرك، فإننا نرى بأي معنى يمكن أن يحتوى الشعر على قيمة عقلية وخلقية، وأن يكون في الوقت نفسه شيئاً سوى أى معنى من المعانى التي ينسبها إليه قارئ نواقة، إن الكلمات في النثر العلمي أو الفلسفي لها القدرة على التقييد، في الوقت الذي تتمتع فيه الكلمات الشعرية بالقدرة على إطلاق الحرية. وفي تفسير القطعة الشعرية يجب ألا تستخدم تحديدات النثر مطلقاً بصورة جافة على أساس دعوى خاطئة هي أن الناقد يعين الشاعر على أن يقول شيئاً لم يكن واضحاً في ذهنه. فالتبسيط عادة يجر إلى الرداءة^(١). وكون الشعر مؤلفاً من عناصر كثيرة مختلفة (١) نستطيع أن نلمس هنا أصداء قوية لما سبق أن رأيناه من فهم فاليري للغة العمل الشعري.

لا يستدعى أننا عندما نحله نحاول الفصل بين هذه العناصر كما لو كانت عملية التحليل فى الكيمياء الصناعية مثلاً.

وقليل من النقد من التفت إلى العلاقة بين الطول فى الأعمال الفنية وبين التعقيد والعظمة. ويمكن الانتهاء إلى قاعدة عامة هى أن السطر الواحد من الشعر أو القطعة الواحدة تنهى لها فرصة أوسع لأن تكون عظيمة إذا هى جاءت فى عمل شعري طويل. ومعنى هذا أن التعقيد يصعب تحقيقه فى الحيز المحدود. وليس الطول فقط فى ذاته هو ما يشعر بالتعقيد، ولكن كل قسم بمفرده يستمتع بمزيد من الإيحاء والمعنى بسبب علاقته بالكل، فمثلاً آخر كلمة نطق بها هاملت إزاء مشكلة الحياة والموت هى: «إن البقية صمت» وهى عبارة لا تعطى حلاً واحداً للمسألة، وإنما هى توحى بأن البقية راحة ولكنها من الممكن أن تعنى أن هاملت لن يستطيع الكلام بعد، ويمكن أن تعنى كذلك أنه مهما طال اهتمام الكائنات الفانية فإن الصمت يتلو جميع أسئلتها عن الحياة المستقبلية.

ونحن نعرف أن هريوت ريد واحد من أولئك النقاد القلائل الذين واجهوا مشكلة الطول والقصر فى الأعمال الشعرية. وقد وجد أن مجرد الطول لا يجعل من القصيدة عملاً شعرياً ضخماً. فالفرق بين القصيدة الطويلة والقصيدة القصيرة فرق فى الجوهر أكثر منه فى الطول «ويثير هذا الاختلاف فى الواقع مشكلة الغنائية Lyricism؛ فنحن نسمى القصيدة القصيرة فى العادة غنائية Lyric، وكان ذلك فى الأصل يعنى قصيدة من القصر بحيث يمكن تلحينها وغناها فى فترة متعة. ويمكننا أن نعرف القصيدة الغنائية من وجهة نظر الشاعر بأنها قصيدة تجسم موقفاً عاطفياً مفرداً أو بسيطاً، قصيدة تعبر مباشرة عن حالة أو إلهام غير منقطع. أما القصيدة الطويلة فالنتيجة الطبيعية هى أنها قصيدة تربط بمهارة بين عديد أو كثير من مثل تلك الحالات العاطفية، وإن كان من الواجب هنا أن تستخدم المهارة فكرة^(١) عامة واحدة هى فى ذاتها تكون وحدة عاطفية...

فى هذه الفقرة القصيرة قد استخدمنا ألفاظاً عديدة هى أبعد أهمية مما قد تبين القراءة السريعة وأريد بصفة خاصة أن أضغط على كلمتى عاطفة وفكرة فى موضعيهما الخاصين. وينبغى أن يتضح أنهما هما اللفظان اللذان يؤديان - بتسلطهما على طبيعة الشعر - إلى التمييز الجوهرى الذى نرغب فى عمله بين القصيدة الطويلة والقصيدة

(١) نذكر هنا برأينا الخاص فى عدم وجود الأعمال الشعرية الطويلة فى الأدب العربى، وأن ذلك راجع إلى فقدان عنصر الفكرة عند الشاعر العربى.

الغنائية»^(١) وينبه ريد إلى أن بعض الأنواع الأدبية يكون الطول فيها ملزماً بحكم موضوعها كقصص كانتربري The Canterbury Tales؛ فهي طويلة بحكم أن الشاعر كان عليه أن يسرد مجموعة من القصص في الشعر، وليس هذا هو العمل الشعري الضخم أو الطويل، ومعظم الشعر الملحمي من هذه الأنواع، ولكن الإلياذة ملحمة بمعنى من المعاني، والفريوس المفقود ملحمة بمعنى آخر. الإلياذة كقصص كانتربري، طويلة بسبب قصتها، ولكن كان هناك أكثر من القصة في عقل ملتن في قصيدته، فقصة الخطيئة The Fall هي مجرد الموضوع الذي ينشئ حوله خرافة درامية أولاً، وموضوعاً فلسفياً ثانياً، فهنا نستطيع أن نقول إن الملحمة تسيطر عليها فكرة^(٢). وينتهي ريد إلى أنه «عندما تسيطر الصورة على المفهوم (أى عندما يحدد المفهوم تحديداً كافياً لينظر إليه بوصفه وحدة مفردة، أى أن يؤخذ منذ البداية إلى النهاية في توتر ذهني واحد)، فإن القصيدة يمكن أن تعرف بحق بأنها «قصيدة». وعلى العكس عندما يكون المفهوم غاية في التعقيد بحيث يتحتم على العقل أن يستوعبه في وحدات غير متصلة، ثم ينظم أخيراً هذه الوحدات في وحدة مفهومة – فإن القصيدة تعرف بحق بأنها طويلة»^(٣).

وهكذا يكون التعقيد عنصراً في طبيعة العمل الشعري الضخم أو القصيدة الطويلة، في حين أن البساطة والتحديد في العاطفة من طبيعة القصيدة الغنائية. ولاشك أن هذه الإضافة من عند ريد إلى مفهوم التعقيد من حيث هو مبدأ من المبادئ التي تحدد طبيعة الشعر عند إستوفر – لها قيمتها بخاصة عندما تنتقل إلى جانب المقارنة بالمفاهيم المتمثلة في عمود الشعر.

سادساً: كل الصفات السابقة لا يمكن أن يختص بها الشعر لأنها أوصاف جزئية لا تسمو إلى أن تكون تعريفاً كاملاً للشعر، فإن النثر وجميع الفنون تشارك الشعر هذه الصفات. فالموسيقى والتصوير والنحت والعمارة والأوبرا والسينما والرقص كلها يمكن أن تكون في الوقت نفسه قوية ومعقدة وهامة. أما جوهر الشعر – تبعاً لأعظم النقاد القدامى ونقاد عصر النهضة والنهضة الثانية بين الرومانتيكيين – فهو القوة الإبداعية. (لعل إستوفر

(١) Herbert Read: Collected Essays in literary criticism, p,58.

(٢) نفسه ص ٥٨ – ٥٩.

(٣) نفسه ص ٦١.

يعنى بأعظم القدامى أرسطو، فهو يرى أن جوهر الفن هو الخلق^(١)، فالشاعر هو الصانع المبدع الكامن النبى. ولكن كيف يبدع؟ إنه لا يبدع فحسب، ولكنه يؤلف كذلك ويركب فى الزمن، أى بالفاظ تكتب وتقرأ فى خلال فترة زمنية لا فى المكان، فالشعر إذن تركيبى، والإيقاع لازم لإظهار هذا التركيب الزمنى. والاتصال بين الشعر والموسيقى فى المجتمعات البدائية يكفى لتأكيد ذلك. ومن الممكن القول - تبعاً لوردسورث - إن الأثر الممتع للإيقاع ثلاثى: عقلى وجمالى ونفسى. أما عقلياً فللتأكيد المستمر أن هناك نظاماً ودقة وهدفاً فى العمل، وأما جمالياً فإنه يخلق جواً من حالة التأمل الخيالى الذى يضيف نوعاً من الوجود الممتلئ فى حالة شبه واعية على الموضوع كله. وأما نفسياً فإن حياتنا إيقاعية: المشى والنوم والشهيق والزفير وانقباض القلب وانبساطه. ومن المقرر أن المقطع الطويل أو القوى يعادل فى الزمن مقطعين قصيرين أو غير قويين. والمقطع المتوسط غير القوى يستغرق فى جميع أنواع الشعر مدة زمنية قدرها خمس ثانية. والمقطع القوى المتوسط يستغرق خمس ثانية. وهذا معناه أن حوالى مائة ضربة من ذات المقطعين يمكن أن تقرأ فى دقيقة، وكذلك تقرأ فى الدقيقة خمس وسبعون ضربة من ذات المقاطع الثلاثة، والجملة الأولى من «الفردوس المفقود» تستغرق دقيقة كاملة، بمعدل ثمانين ضربة فى الدقيقة، ومتوسط نبض الإنسان ليس بعيداً عن ذلك.

ومن هذا يمكن الاعتقاد بأن الأثر الممتع للشعر يمكن أن ينبع من الحقيقة القائلة بأن إيقاع الضربة الشعرية يكون عادة أقل سرعة قليلاً من إيقاع النبض، فإن صح ذلك صح أن الشعر لغة القلب.

والإيقاع غير الوزن، وكثيراً ما يتعارض الإيقاع والوزن بحيث يضطر الوزن إلى كثير من التغييرات، وقليل من الشعر هو ذلك الذى يخرج على صورة الوزن والأمثلة كثيرة على أن أكثر الأبيات الشعرية امتلاء بالمعنى وأكثرها حيوية هى تلك التى تتوازى فيها حركات الإيقاع الموحية والحركات العملية. وهذا يضيف إلى الدقة الكمال والتعقيد اللذين لا يستطيع أن يقوم بهما النثر لفقدانه الزخرف الشكلى. والنحو وتركيب العبارة وخواص اللغة هى من الأسباب التى تؤدى بالشاعر إلى الخروج على الصورة الكاملة للوزن، ثم إن الأوزان القديمة لكثرة استخدامها قد صارت ثقيلة. والخروج عليها إلى الشعر المنتثر، وكذلك التقيد بها

(١) انظر: Egger. Essai sur L'Histoire de la Critique chez les Grecs., p.233.

وتنفيذها كاملة، لا يوفر للشعر روعته، لأن كل معنى يحتاج إلى الحركة التي تلائمها، وليس كل ارتباط بين الألفاظ يصنع شعراً يحقق كل الإمكانيات الشعرية للغة ما لم يكن إيقاعياً .

سابعاً: المبادئ الخمسة الأولى تختص بالفكر فى الشعر، والسادس اهتم بنظام الكلمات وانتهى إلى قانون الإيقاع الذى يحكم الشعر حكماً لا تعسف فيه ولا إلزام. وأخيراً يأتى القول بأن الشعر شكلى، وهذا المبدأ يشير إلى أن الشكل (Shape) وتشكيل المادة من أهم ما يعنى به الشاعر. غير الشاعر يستخدم اللغة باعتبارها وسيلة، أما عند الشاعر فهى غاية. هى عند غيره نافعة وعنده جميلة. واهتمام الشاعر بالحياة لا يقل عن اهتمامه بالفن، فهو فى لحظة واحدة يستقبل التجربة ويبذل.

وما يزال كثير من القراء لا يعترفون بأن عمل العقل جزء من الإبداع الشعرى. وكثيرون أيضاً يقبلون بون تردد بعض الانطلاقات التى لا صور لها بوصفها شعراً.

وليس المقصود بمبدأ الصورة استخدامه فى أجزاء من العمل الشعرى بل فى العمل بوصفه كلاً. وهذه الصورة يجب أن تفهم لا على أنها آلية بل حية.

وقد مثل القرن الثامن عشر الاهتمام بالقواعد والصور المقررة، فلما جاء القرن التاسع عشر أهمل الشعراء الصورة الآلية واتجهوا بكليتهم إلى انطلاقات أشبه ما تكون بسبجات الحالمين. وكثير من أعمالهم تنقصه الصورة التى تبرزه كاملاً متماسكاً. وربما كانت أكبر قيمة تعطى للصورة الشعرية فى القرن العشرين هى ما يمكن أن يسمى بالإحساس بالتأليف الموسيقى، يعنى التكرار مع توزيع الصور والشخوص والحوادث والألفاظ أو العبارات، تماماً كما تتكرر الحركات وتختلف لتؤلف حركة فى السيمفونية. ولكن الصورة الموسيقية ليست بنت اليوم، فقد استخدمها دانتي وإسبينسر وشيكسبير بكل مهارة، وعلى العموم فإن الصورة الحية هى هدف الشعر الحديث، ووجود الصورة فى الشعر يجعله سهل التذكر، ممتعاً، وبعبارة أخرى يجعله فناً.

هذا هو المفهوم العام للشعر الذى يتخذه النقاد أساساً لنقده فى العصر الحاضر. وفيما يلى عرض للمفهوم الذى يتمثل لنا عند العرب متبلوراً فى مبادئ «عمود الشعر»، مع وضع هذه المفاهيم القديمة والحديثة بعضها بإزاء بعض ليزداد موقف النقد العربى وضوحاً أمامنا .

(ب) مفهوم الشعر عند العرب – مقارنة

سبق أن تناولنا بالتفصيل مفهوم الشعر كما تمثل عند نقاد العرب^(١). وليس هناك ما يدعونا إلى تكرار هذا الذى فصلناه. ويكفي هنا أن نكون على ذكر بالنتائج حين نربط بين مبدأ من المبادئ المعاصرة للشعر ومبدأ من المبادئ العربية.

١- درس استوفر القصيدة وجعل لها اعتباراً فى استنباطه بعض القوانين التى انتهت إليها. وقد درسها على أساس أنها تتمتع بشخصية متكاملة متماسكة حية. وكان لديناميكية القصيدة أو ديناميكية هذه الشخصية وزن فى وضع القوانين العامة المرنة التى تتمثل فى طبيعة هذه الشخصية. وهذا هو فى الغالب الاتجاه السائد الآن فى اعتبار القصيدة من الشعر، بل فى اعتبار كل عمل فنى. وربما كان هذا استمراراً لمبدأ i Unity uvariety القديم. فالقصيدة من الشعر وحدة تتألف من عناصر مختلفة كثيرة، وهى متماسكة ومتوازية من حيث الشكل والمحتوى، بل يتدخل فيها الشكل والمحتوى. على نحو لا يمكن معه تصور كل منهما على حدة.

وقد رأينا الفهم المعاصر يفرق بين مفهوم الشعر poetry والقصيدة. ويكون لهذا التفريق أثره فى محاولة استنباط المبادئ الأساسية لكل من المفهومين. أما النقد الأدبى فكثيراً ما كان يتكلم عن الشعر من حيث هو تصور عام، ولا يحاول إلا فى القليل أن يدرس طبيعة القصيدة الشعرية. وقد نتج عن ذلك أن أهملت القصيدة أو كادت، ولم توجد النظرة التى تعتبرها بوصفها كلا متماسك الصورة والمحتوى، متفاعل الأجزاء، حيا. وكادت عناية النقاد تكون مقصورة على البيت لأنه أقل صورة يمكن أن يتمثل فيها مفهوم الشعر. وقد سبق أن حدثنا ابن خلدون عن «البيت الذى ينفرد بإفادته فى تراكيبه حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده، وإذا أفرد كان تاماً». وأظننا قد عرضنا وفسرنا بتفصيل كاف جمالية البيت فى الشعر العربى وعند النقاد.

أما تقدير النقاد العرب للقصيدة من حيث بنيتها وتركيبها فقد كان متأثراً بمفهوم وحدة البيت، ولم يتصوروا أن وحدة الشعور هى التى ينبغى أن تتحكم فى هذه البنية. ونحن نذكر هنا بالنتائج التى استخلصناها من فهمهم لبنية القصيدة أو فهمهم لما نسميه الآن العملية الإبداعية. فقد كان على الشاعر أن يحضر المعنى فى نفسه نثراً ثم يبنى عليه الشعر

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثانى من هذا البحث .

بأن يلبسه ألفاظاً أخرى ويضع له القوافي الموافقة والوزن المناسب. ثم هو يبدأ فى شغل القوافي التى ترد عليه بما تقتضيه من المعانى. وتظل الأبيات مفردة لا صلة بينها ولا تنسيق، بل ربما كان بينها تفاوت كبير. فإذا كثرت الأبيات راح يوفق بينها، فإن استعصى التوفيق نظم من الأبيات ما يلحم به مفرقتها. وقد ينزع جزءاً من بيت لأنه ضعيف ويضع مكانه جزءاً آخر يراه قوياً. وقد يأخذ قافية من بيت ليصنع لها بيتاً جديداً ثم يبحث عن قافية أخرى للبيت الأول. وهكذا حتى يفرغ من هذا التأليف والتجميل فتستوى بين يديه القصيدة.

ونظرة سريعة إلى مفهوم بنية القصيدة فى الحاضر وعند العرب تضع يدنا على فارق جوهري هو الفارق بين الفهم القائم على أساس جمالية القصيدة من حيث هى كل وجمالية البيت المفرد.

ولسنا ننكر أن هناك من نظر إلى القصيدة من حيث هى كل، فالقاضى الجرجاني يقول إن الشاعر الحاذق يجتهد فى تحسين الاستهلال والتخلص ويعدهما الخاتمة؛ فإنها المواقف التى تستعطف أسمع الحضور وتستميلهم إلى الإصغاء. ولم تكن الأوائل تخصها بفضل مراعاة. وقد احتذى البحتري على مثالهم، إلا فى الاستهلال فإنه عنى به. فهذا معناه أن الجرجاني كان ينظر إلى القصيدة من حيث هى أجزاء متماسكة لها بداية ونهاية، ولكن ربما لا يذهب هذا الفهم إلى أبعد من ذلك. وفى عمود الشعر (المبدأ الخامس)^(١) نجد لمحة أخرى تدل على اعتبار للقصيدة بما هى كل. فالشعر الذى توافر فيه مبدأ (التحام النظم والتنامة) «يوشك أن تكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة، تسالماً لأجزائه وتقارباً».

وطبيعى أنه ليس المقصود بوحدة القصيدة أن تكون كالبيت أو كالكلمة؛ لأن هذه الوحدة عملية داخلية فى بنية القصيدة مع تنوع العناصر وكثرتها وتشابكها. فوحدة القصيدة إذن قائمة على وحدة البنية الفكرية لها لا على التحام أبياتها والتنامة فى النظم.

ويفيد هنا كثيراً تفريق هربرت ريد بين القصيدة الطويلة (العمل الشعرى الضخم) والقصيدة القصيرة على أساس الغنائية والفكرة. فالقصيدة القصيرة تتمثل فيها الغنائية، أى العاطفة الواحدة المحددة، أما القصيدة الطويلة فيلزمها إلى جانب العواطف المفردة

(١) صنف المرزوقي مبادئ عمود الشعر فى مقدمته التى وضعها لشرحه لديوان الحماسة لأبى تمام ولسنا نعرف ناقداً غيره قام بهذا التصنيف والحصص. ونحن فى الإشارة إلى عمود الشعر نرجع إليه دائماً. وقد شغل عمود الشعر صفحات ٩، ١٠، ١١ من هذه المقدمة.

المحددة الكثيرة الفكرة العامة التي تسيطر على الجميع وتوجهه، فعلى أساس هذا التفريق نستطيع أن نتبين أن القصيدة العربية - كما صورها لنا ابن طباطبا تصويراً مفصلاً - تمثل القصيدة القصيرة «أو إذا شئنا الدقة قلنا إنها لا تمثل القصيدة القصيرة ولا الطويلة، وإنما الذى يمثل القصيدة القصيرة منها البيت المفرد. ففي هذا البيت تتمثل عادة العاطفة الواحدة المحددة المستقلة، وحينما لا تتمثل فى القصيدة وحدة البيت تتمثل لنا هذه العاطفة فى بيتين أو بضعة أبيات على أقصى تقدير، ولكنها تظل عاطفة واحدة محددة. وبذلك تكون القصيدة الطويلة - وفى الشعر العربى قصائد كثيرة تجاوز أبياتها المائة - مجموعة حقاً من العواطف ولكنها ينقصها الفكرة العامة الحية التي تسيطر عليها جميعها لتجعل منها بنية فكرية متماسكة أو لتجعل منها شخصية.

٢- ويجانب اعتبار القصيدة شخصية اعتبارها إستوفر تجربة فردية. فهى تجربة فردية من حيث صلتها بالمبدع، وحينما نترك المبدع وعملية الإبداع جانباً فهى شخصية. وكون القصيدة تجربة فردية يستدعى أن تكون القيم الفنية المودعة فى القصيدة مصطبغة أيضاً بالصيغة الفردية، وهذا الأساس سيحدد المبدأ الأول عند إستوفر والثانى فى عمود الشعر. وقلنا تجربة فردية ينطوى على كثير من المعنى، وإن كنا نستخدم التعبير الآن بشئ من السهولة والعادية. وأغلب الظن أن الشعر العربى والنقد العربى لم يعرفا هذا التعبير ولا ما ينطوى عليه من معنى. حدثنا الشعراء عن معاناتهم لعملية تأليف الشعر، وعن الصعوبة التي يلاقيها من يروم هذا العمل لطول سلمه، كما حدثنا النقاد عن المزاولة وطول الملابس، ولكن الأولين كانوا يحدثوننا عن صعوبة عملية التأليف وكتابة الشعر ذاتها، كما أن الآخرين تكلموا عن الطريق التي تهوّن من هذا الأمر على الشاعر، وتخفف من هذه الصعوبة. أما التجربة الشعرية بحسب الفهم الحديث، وفردية هذه التجربة، فلم يولها أحد عناية خاصة. والقصيدة العربية التي بمعزل عن الصنعة والتصنيع (وأحسن مثال لها فيما أرى طرفة) لا تعدو أن تكون مجموعة من تجارب جزئية متضامة فيها طابع الفردية وإن فقدت الشخصية.

وخلاصة الأساسين الماضيين أن الشعر غالباً لا القصيدة هو ما ظفر من نقاد العرب بالعناية. والوحدة الجزئية (البيت) لا الوحدة الكلية (القصيدة)، وتبع ذلك التجربة الجزئية مقابل التجربة الكلية، هى السمة الغالبة على الشعر. فليست القصيدة شخصية فى صورتها العامة، وليست تجربة فردية كاملة فى علاقتها بالمبدع، وهذا هو عكس ما رآه استوفر فهما أساسياً لطبيعة الشعر، قبل أن يضع له المبادئ.

أما مبادئ إستوفر فقد استعدها من هذا الأساس من الفهم لطبيعة الشعر، فهي مبادئ نابعة من طبيعة الموضوع مشتقة منه، وليست مفروضة عليه، في حين أن مبادئ عمود الشعر قائمة على ذلك الأساس من الفهم الجزئى الخارجى لطبيعة الشعر. صحيح أن مبادئ عمود الشعر تمثل المثل الفنية التقليدية للشعر العربى، وصحيح أنها استنبطت منه، ولكن رغم أنها - وربما كان بسبب أنها - تقليدية فإنها فقدت عنصر الأصالة والفهم الصحيح، وقامت على أساس فهم آخر لطبيعة الشعر.

٣- ما قلناه عن القصيدة من حيث شخصيتها وفرديتها يقال عن لغة الشعر. وهذا هو القانون الأول عند إستوفر. فاللغة الشعرية عنده لها شخصية كاملة تتأثر وتتوثر، وهى لغة فردية من حيث إنها تنقل التجربة من المبدع الفرد إلى المتلقى نقلاً أميناً «ثم يلعب الصوت فى اللفظة الشعرية دوراً مهماً» وبذلك يتوافر فى اللفظة الشعرية ثلاثة عناصر: محتوى عقلى، وإيحاء خيالى، وصوت تصويرى، أو لنقل بألفاظ أخرى: تجربة وصورة وإيقاع وطبيعى أن اللفظة تقوم بجزء فقط من هذه الثلاثة فى التجربة العامة والصورة العامة والإيقاع العام للعمل الكامل.

إزاء هذا نجد عمود الشعر يتطلب «جزالة اللفظ واستقامته»، ويضع عياراً لذلك «الطبع والرواية والاستعمال، فما سلم مما يهجنه عند العرض عليها فهو المختار المستقيم. وهذا فى مفرداته وجملته مراعى، لأن اللفظة لا تستكره بانفرادها، فإذا ضامها ما لا يوافقها عادت الجملة هجينة».

والذى لا شك فيه أن هاهنا لمحة فنية - سبق فى رأينا تفصيل لها - وهى أن اللفظة بمفردها لا تحب ولا تستكره، أو بعبارة أخرى لا تحسن ولا تقبح، وإنما مكانها من العبارة ومدى انسجامها مع بقية الألفاظ هو الذى يحدد هذا الحسن أو القبح، ومن النقاد المحدثين من يذهب هذا المذهب؛ وإستوفر نفسه يذهب إلى وجوب اتصال الكلمة بالكلمات الأخرى اتصالاً إيقاعياً بحيث يؤدي هذا التلوين الإيقاعى إلى الغاية.

ولكن ليس هذا ما يقصده عمود الشعر على وجه التحديد، لأنه يعلق جمال الكلمة وقبحها على مدى اتفاقها مع ما يضمها من الكلمات، فى الوقت الذى يدرس فيه إستوفر جمالية اللفظة المفردة، ويقرر وجوب توافر العناصر الثلاثة التى سبق أن رأيناها فيها. فاللفظة عنده، كلفة الشعر، وكالقصيدة، لها شخصيتها فضلاً عن أنها فردية.

وعמוד الشعر يضع معيار اللفظة الطبع والرواية والاستعمال، وبشيء من التعسف فى التفسير نرى أن الطبع يهدف إلى تصوير الجانب الفردى فى اللفظة؛ فطباع الناس تختلف فردياتهم تماماً، واللفظة التى تتفق وطبع هذا الشاعر قد تنبى وطبع ذاك. والقاضى الجرجانى نفسه قد صور ذلك بأن سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلقة. واللفظ الرائع عنده لا يأتى به كل طبع، بل المهذب الذى قد صقله الأدب، وشحذته الرواية، وجلته الفطنة، وألهم الفصل بين الردى. والجيد، وتصور أمثلة الحسن والقبح. أما الاستعمال هنا فله يصور لنا جانب الشخصية فى اللفظة، حياتها الطويلة، وما تأثرت به من فرديات وأثرت فيه من جماعات.

ومع هذا الاعتساف فى التفسير ما يزال مفهوم الكلمة فى الشعر عند إستوفر يقوم على أساس آخر واضح سليم. وقد رتب هوريول وفاليرى على فردية لغة الشعر أنها لا تسمح بترجمته؛ مقيمين ذلك على أساس من جمالية اللغة، مما لم يلمحه عمود الشعر.

وإذا كنا قد رأينا فى طريقة بناء الشاعر العربى قصيدته كيف كان يعد المعنى فى فكره نثراً بادئ الأمر ثم ينقل النثر إلى لغة أخرى موزونة مقفاة حتى يصبح شعراً، فقد كان من الطبيعى أن يترتب على هذا الفهم أن القصيدة من الشعر تنثر (أى تترجم من لغة الشعر إلى لغة النثر كما يقول فاليرى) وتفهم من خلال هذا النثر، ويحكم عليها بناء على هذا الفهم، ولعلنا نذكر هنا كيف أن ابن قتيبة نثر أبيات: ولما قضينا من منى كل حاجة... إلخ وراح يبحث عن جمالها من خلال نثره، فكان طبيعياً أن يخيب رجائه بعد أن راح يفتش فى هذا النثر فلم يجد شيئاً، وليس ابن قتيبة وحده هو الذى تورط فى هذا الفهم الخاطى لطبيعة لغة الشعر ومهمتها، وأن الشعر شعر بلغته وليس بأى لغة أخرى؛ فإننا نجد مفهوم «حل المنظوم» أى نقل الشعر إلى النثر، يسود فيما بعد بخاصة فى أوساط الكتاب. ولعل آثار هذا المفهوم مازالت تعيش فى بعض البيئات حتى اليوم، فلا يتنوق الشعر بما هو شعر، أى بلغته، ولكن بمقدار ما يحصل منه النثر.

٤- والشعر عند إستوفر تجربة، ولكن ليس كل تجربة، بل التجربة العميقة. وحاجة الشعر إلى عمق التجربة أكثر منها إلى التفصيلات التى لا تترك مجالاً للإيحاء والرمز. والألفاظ الحية، والصور الفنية، هى التى تقوم بمهمة الإيحاء والرمز، وحيويتها وغموضها وتناقضها يزيد من قوة الإيحاء والرمز. ولكن لا بد أولاً وقبل كل شئ أن تكون التجربة عميقة، لا أن تدل على عقلية ضعيفة.

وعمود الشعر في مقابل هذا يتطلب «شرف المعنى وصحته»، ويضع عياراً لذلك «أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب، فإذا انعطف عليه جنبنا القبول والاصطفاء، مستأنسا بقراءته، خرج واقياً، وإلا انتقص بمقدار وحشته».

ونحن هنا نضع المعنى الشعري كما تحدث عنه العرب مقابل التجربة الشعرية كما يفهمها المحدثون من النقاد. وذلك لأن العرب لم يعرفوا شيئاً عن هذه التجربة كما سبق. فعمود الشعر يتطلب من المعنى أن يكون شريفاً لا مبتذلاً وضيماً، كما يتطلب إستوفر في التجربة العمق، وعيار شرف المعنى أن يقبله العقل ويأنس بقراءته، وهذا يتفق مع إستوفر، ولكن يجب ألا ننسى أنه يتكلم عن التجربة، وعمود الشعر يتكلم عن المعنى، وفرق بين الاثنين.

هـ- وقد بين إستوفر أن التجربة لا يكفي أن تكون عميقة، بل يجب أيضاً أن تكون لها أهمية وقيمة بالنسبة للحياة الإنسانية. وقد دعاه ذلك إلى الوقوف بجانب النزعة التعليمية. ويوافق على ذلك غيره من النقاد المعاصرين، ولكن على أساس أن العمل الأدبي تتحقق فيه غاية، أي أن التعليم فيه ليس إرادياً وإلا انقلب إلى خطب ومواعظ منفرة. وهذه النزعة تخالف النزعة الجمالية الصرف.

وعمود الشعر لم يتعرض لهذه المشكلة وإن كنا نجدها تحتل مكاناً واضحاً في كتابات النقاد العرب، وقد مر بنا من النصوص ما نستطيع أن نؤكد منه بسهولة أن النقد العربي كان يمثل مبادئ المدرسة الجمالية بصفة عامة - قبل أن توجد هذه المدرسة - أصدق تمثيل. وقد رأينا النقاد في هذه النزعة لم يكونوا يقفون وحدهم في الميدان، بل كانت هذه النزعة الجمالية هي التي تتمثل عند المفكرين وفلاسفة الإسلام، وعند الشعراء أنفسهم، منذ وقت مبكر. ويكفي أن نذكر هنا بذلك النص الفريد الذي نقرؤه عند قدامة في «نقد الشعر» حيث يقول: «وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعفة، والرفث والنزاهة، والبذخ والقناعة، وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة». ففي هذا يصور لنا قدامة عدم الاهتمام بقيمة المعنى أو استجادة الشعر، لأن معناه حميد، ولكنه يهتم بالصورة. وليكن المعنى حميداً أو ذمياً فهذا لا يعني! فليس الشعر غاية أخلاقية أو تعليمية، وإنما هو ينظر فقط إلى جانب الجمال الذي يسميه تجويد الصورة.

على أن إستوفر لم يتطلب من الشاعر كما قلنا أن ينشئ الخطب الأخلاقية، ولكنه

يفهم الجانب التعليمي في الشعر من حيث إن الشاعر يقدم إلينا تجربة جديدة أو أعمق من تجربتنا على الأقل، وهو بهذا المعنى يعلمنا. ولا شك أننا نجد في النقد العربي نصوحاً تتفق تماماً مع هذه الوجهة. وقد مررنا قول محمد بن يزيد النحوي، أحسن الشعر ما قارب فيه الشاعر إذا شبه، وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة، ونبه فيه بقطنته على ما يخفى على غيره.

والشاعر - تبعاً لإستوفر - لا يحاول إقناعنا بالعقل والمنطق، ولكنه يؤثر في كل ما هو حي في الإنسان. وقد يذكرنا هذا أيضاً بقول القاضي الجرجاني: إن (الشعر لا يحجب إلى النفوس بالنظر والمحاكاة، ولا يحل في الصدور بالجدال والمقايضة، وإنما يعطفها عليه القبول والطلاوة، ويقربه منها الرونق والحلاوة). ولكن ينبغي أن ننتبه إلى أن هذه الأفكار فردية وليست تمثل النزعة العامة. وأن النزعة الجمالية هي كما رأينا التي تتمتع بصفة العموم.

٦- والشعر - عند إستوفر - لا يتصل بالجانب العاطفي أو العقلي فقط في طبيعتنا، ولكنه يتصل كذلك بالجانب الحسي من حيث إن أفكار الشاعر وعواطفه يجب أن توضع في إطار من العالم الخارجي، وأن يعبر عنها بالفاظ حسية ملموسة، فالأشياء المحسوسة هي المادة التي يؤلف منها الشاعر صوره الحسية الموحية وبإزاء الصورة الحسية يتكلم النقاد العرب عن الاستعارة والتشبيه، وهما يكونان القانون الرابع والسادس. فالقانون الرابع من عمود الشعر هو المقاربة في التشبيه، (وعياره الفطنة وحسن التقدير: فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس، وأحسنه ما وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما، ليتبين وجه التشبيه ولا كلفة، إلا أن يكون المطلوب من التشبيه أشهر صفات المشبه به وأملكها له، لأنه حينئذ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس. وقد قيل: أحسن الشعر ثلاثة: مثل سائر، وتشبيه نابه، واستعارة قريبة) والقانون السادس منه هو: (مناسبة المستعار للمستعار له، وعيار ذلك: الذهن والفطنة، وملاك الأمر تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به، ثم يكتفى فيه بالاسم المستعار لأنه المنقول - كما كان له في الوضع - إلى المستعار له).

والتقريب بين الفهمين هنا يكلفنا كثيراً من المشقة، لأن الصورة الحسية ليست دائماً تعتمد على التشبيه أو الاستعارة. بل إن الأصوات والصور الصوتية قسيمة هذه الصور الحسية، فضلاً عن أن الصورة الحسية المرئية قد تتكون من مجموعة من الألفاظ لا تكون تشبيهاً أو استعارة.

ولعل البلاغيين أن يكونوا بدراستهم للاستعارة والتمثيل قد وقفوا على أشياء قريبة من قانون إستوفر. وابن الأثير يقول: (إنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه أو بمعناه، وذلك أؤكد في طرفي الترغيب فيه أو التنفير عنه^(١)).

وإذا كان للصورة الحسية قيمة في بعث الإيحاءات المختلفة عند القراء - تبعاً لإستوفر - فإن فكرة اختلاف الناس في مدى إحساسهم بالآثر الفني وفهمهم وتقويمهم له أمر معروف لدى العرب؛ فقد كانوا يقولون عن القرآن مثلاً إن (بعض الناس أحسن إحساساً له من بعض^(٢)).

هذه المحاولة في الواقع تقرينا فقط من قانون الحسية ولا تجعلنا موازين له، ويكفي أن تكون عبارات (المثل السائر والتشبيه النابه والاستعارة القريبة) عبارات عامة، وأوصافاً لا تتعمق العملية الإبداعية، وطبيعي أننا إذا كنا قد انتهينا إلى أن النزعة العربية في تذوق الجمال بعامة نزعة حسية صرف كما كان الشأن عند الشعراء والمفكرين والنقاد - فإن ذلك يختلف عن موقفنا هنا، لأن تحقيق العمل الفني في صور حسية ملموسة في الحياة لا يعنى مطلقاً هذه النزعة.

٧- وإذا كان للقصيدة شخصيتها، وكانت تجربة فردية عميقة لها قيمة إنسانية، وكانت مادتها المحسوسات الموحية الرامزة، فإن هذا دليل على أن هذه الشخصية غاية في التعقيد. هكذا يفهم إستوفر القصيدة وليس في عمود الشعر هذا الأسلوب من الاعتبار، لأن شخصية القصيدة الكاملة، وفردية اللغة والتجربة وقيمتها الإنسانية أمور لم يتعرض لها عمود الشعر، وربما لم يبحثها نقاد العرب. والنتيجة التي استخلصها إستوفر من هذا التعقيد هي أن هذه الكثرة من العناصر المشتركة في العمل الفني الواحد ستؤدي حتماً إلى اختلاف الإيحاءات والتأثرات لدى المتلقين فيختلف بذلك فهمهم وتفسيرهم له. والعبارة التي تقول (بعض الناس أحسن إحساساً له من بعض) تصور الفهم الذي نضعه بإزاء فهم إستوفر هنا. ولكن لا ننسى أن أساس الفهمين - وإن تقارباً أو اتقفاً - مختلف؛ فالتعقيد في العمل الفني هو أساس ذلك عند إستوفر، واختلاف الناس من حيث فطنهم ومداركهم هو الأساس الذي قام عليه الحكم العربي. هذا ينبع من العمل الفني ذاته، وهذا ينبع من متلقى

(١) ابن الأثير: المثل السائر، ص ٢٣٦.

(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ط ٣ ج ٢ ص ٢٠٩.

هذا العمل. هذا ينبع من الموضوع من الداخل، وذلك ينعكس على الموضوع من الخارج. وهذه ظاهرة واضحة فى كل تفكير عرضنا له بالمقارنة.

وقد كان نتيجة ذلك، أى نتيجة أن أهمل النقاد دراسة شخصية القصيدة المعقدة المشتبكة العناصر المتفاعلة، أن أصبحت كل قصيدة عربية قصيدة غنائية مهما بلغ طولها. ولأنكاد نجد قصيدة عربية طويلة بالمعنى الذى شرحه لنا منذ قليل هربرت ريد لأنها - كثرت أبياتها أم قلت. كان ينقصها عنصر التعقيد، كانت تنقصها الفكرة العامة التى تسيطر على العناصر الكثيرة الفعالة فى القصيدة، وتوجهها رغم كثرتها واختلافها.

وينبغى أن يكون واضحاً هنا أن التعقيد الذى يرمى إليه إستوفر ليس معناه الغموض، وأنه - كما قال - ليس مبدأ يفرض من الخارج. فالغموض قد يحدث فى العبارة الواحدة نتيجة لغرابة الألفاظ أو التباسها. ولكن العمل الفنى المعقد عمل من الممكن أن يكون واضحاً مفهوماً؛ لأن التعقيد صفة فى بناء هذا العمل وتركيبه، وليس عنصراً يضاف إلى هذا العمل. فأبو تمام شاعر معقد، ولكن ليس بالمعنى الذى يريده إستوفر؛ لأن التعقيد عنده ليس خاصية فى بناء القصيدة، ولكنه خاصية فى العبارة أو فى البيت فقط. ولعل مرجع هذا إلى استقرار مبدأ وحدة البيت فى الشعر العربى.

٨- والشعر عند إستوفر إيقاعى، والإيقاع فيه أمر لازم بخلاف الوزن. الإيقاع هو حركة الأصوات الداخلية التى لا تعتمد على تقطيعات البحر أو التفاعيل العروضية. وتوفير هذا العنصر أشق بكثير من توفير الوزن؛ لأن الإيقاع يختلف باختلاف اللغة والألفاظ المستعملة ذاتها، فى حين لا يتأثر الوزن بالألفاظ الموضوعية فيه. تقول «عين» وتقول مكانها «بئر» وأنت فى أمن من عشرة الوزن. أما الإيقاع فهو التلوين الصوتى الصادر عن الألفاظ المستعملة ذاتها. فهو أيضاً يصدر عن الموضوع، فى حين يفرض الوزن على الموضوع. هذا من الداخل وهذا من الخارج.

وعناية عمود الشعر بهذه المسألة توضح لنا ذلك. فالقانون الخامس منه يتطلب «التحام أجزاء النظم والتنامها، على تخير من لذيذ الوزن»، وعياره «الطبع واللسان، فما لم يتعثر الطبع بأبيه وعنوده، ولم ينحبس اللسان فى فصوله ووصوله، بل استمر فيه، واستهلاه بلا ملال ولا كلال، فذلك يوشك أن تكون القصيدة منه كالبيت، والبيت كالكلمة، تسالماً لأجزائه وتقارباً». فهو هنا يتكلم عن تخير الوزن اللذيذ. وعبارة «تخير الوزن» هذه هى صدى الفكرة القائلة إن أغراض الشعر لا تناسبها كل البحور وإنما تتناسب بعض البحور وبعض

الأغراض. فالوزن اللذيذ المتخير إذن هو ما ناسب الغرض، كأنهم يفترضون حتما أن تكون هناك علاقة بين الوزن والموضوع. وإستوفر يجعل العلاقة بين الإيقاع والتجربة. ومن هنا لاحظ أن الإيقاع لا يتناسب دائما مع الوزن، فيضطر الشاعر إلى الخروج على القوالب الهندسية الموضوعة للأوزان، فيعدل فيها بما يتيح له استخدام اللفظ الذي يوفر للقصيدة عنصر الإيقاع. وقد وجد من يستحسن مثل هذا التعديل، وقد مر بنا أن الخليل كان يقبل الزحاف في الوزن ويستحسنه إذا قل منه البيت والبيتان، فإذا توالى في القصيدة وكثر سمج، ولست أدري أكان الخليل ملتفتا في ذلك إلى مسألة الإيقاع أم لا. وأغلب الظن أنه كان بعيداً عنه. وبقية الخبر تؤكد ذلك. والشائع بصفة عامة في النقد العربي أن الخروج على الوزن عيب، وقد عدد قدامة عيوب الوزن في كتابه نقد الشعر.

ونظرة إستوفر في الفصل بين الوزن والإيقاع تهدم لنا تلك الفكرة التي شاعت عند العرب وربطت بين أوزان بعينها وأغراض من أغراض الشعر، كأن يحسن في البحور الطويلة الرثاء والمدح والقصر، ويحسن في القصيرة الغزل، وهكذا. فالربط يكون بين الحالة النفسية والإيقاع وليس بين هذه الحالة والوزن. وعندئذ قد نجد الرثاء في البحر القصير ونجد الغزل في البحر الطويل، وقد قال شوقي في الرثاء قصيدة مطلعها:

الضلوع تنقصد والدموع تطرد

وهي من نفس الوزن الذي قال فيه قصيدته في وصف مرقص:

حف كأسها الحبيب فهي فضة ذهب

وأما ديوان الخنساء، وهو في الرثاء كله، ولكن لم تلتزم الخنساء بحرا واحدا أو نوعاً واحدا من البحور الطويلة. فهي كما نظمت في الطويل والبسيط والمديد والكامل، نظمت كذلك في البحور القصيرة المجزوءة، كمجزوء الكامل ومجزوء الرمل.

وذائع مستفيض أن الشاعر حين يريد أن يقول شعراً لا يحدد لنفسه بحراً بعينه، وإنما هو يتحرك مع أفاعيل نفسه فيخرج الشعر في الوزن الذي يصدف له من الأوزان.

ومعنى هذا كله أن الوزن المجرد لا يعطى لونا بعينه من الموسيقى، مع الاعتراف بأنه في حد ذاته نغمات صوتية. وهو موسيقى فارغة من المعنى. وطبيعي أن يكون المعول في فهم موسيقى الشعر، التي تلون كل قصيدة بلون خاص، أو التي لها معنى، على الإيقاع. والزحافات والعلل التي يخرج إليها الشاعر دون أن يقصد إلى ذلك ودون أن يشعر، مرجعها

إلى الحركة النفسية الإيقاعية التي تلح عليه فتجعله ينقص من التفعيلة حركة أو ساكنا أو حركة وساكنا، أو يضيف إليها ساكنا أو حركة وساكنا. وهذا يؤيد فكرة إستوفر في صلة الإيقاع بالوزن. وأكرم للشعر، أو لنقل إنه أقرب لطبيعته، أن يكون إيقاعياً لا وزنياً.

٩- وآخر قانون للشعر عند إستوفر هو أنه شكلي "formal"، أى لابد أن تكون للعمل الفني صورة كاملة. وهذه الصورة غير الصور الفنية المودعة في العمل ذاته، وإنما هي الصورة العامة التي يخرج فيها العمل الفني. والصور الحية هي هدف الشعر الحديث وإن كان القرن التاسع عشر قد أهملها فكانت أعمال الشعراء أشبه شئ بسبحات الحالمين المنطلقة.

أما عمود الشعر فطبيعي ألا يتكلم عن الصور بهذا المعنى، لأنه - كما رأينا - لم يعن بالقصيدة من حيث هي كل، كما لم يعن بأى عمل فنى آخر على قدر من الطول ويحتاج إلى تنويع المواقف وتوزيع الصور والشخوص والحوادث والألفاظ والعبارات.

وإذا كان القرن الثامن عشر - تبعاً لإستوفر - قد اهتم بالقواعد والصور المقررة فإن الشعراء العرب قد عرفوا للقصيدة قواعد، كما جعلوا لها صورة تقليدية ساروا عليها لاحقاً عن سابق. وقد عرفنا أن هذه الصورة ظلت ثابتة التقاليد بخاصة في قصيدة المدح. ولا أظن أحداً يستطيع الزعم بأن صورة القصيدة العربية قد حدث فيها تغيير جوهري في أى فترة من حياة الشعر العربى الطويلة. (لسنا نتكلم عن العصر الحاضر بطبيعة الحال).

ومع ذلك، ورغم الجمود الذى تتسم به هذه الصورة، فإنها ليست هي ما يعنيه إستوفر بالصورة تماماً. وهو لا يعنى ذلك القالب المقسم أقساماً معينة يملؤها الشاعر، وإنما يعنى الصورة الحادثة للعمل الفني. بعبارة أخرى هو لا يعنى الصورة المفروضة، وإنما يعنى الصورة المتكونة بتكون العمل الفني. ومن هنا كانت هذه الصورة حية دائماً لأنها تتجدد دائماً.

١٠- وبعد هذه المقارنة نستطيع استخلاص عدة صفات تتميز بها النظرة الحديثة وتفترق بها عن النظرة القديمة أهمها:

(أ) تتميز النظرة الحديثة بتحدد المعانى وانضباطها بما لا يترك مجالاً للحدس والتخمين أو لأكثر من فهم واحد. والنظرة القديمة فيها كثير من الإبهام والاتساع الذى يفتح

الباب للكثير من الاحتمالات، وأقرب لذلك مسألة «تخير لذيذ الوزن»، فلست تدري ما الوزن اللذيذ هذا، ولكنك تقرأ فى قوانين إستوفر عن مسألة الإيقاع وجمالية الإيقاع ما يفهم.

(ب) وبينما تتصور النظرة الحديثة العمل الفنى كاملا فى جميع مراحلهِ ويجميع عناصره نجد النظرة القديمة تغلب عليها الجزئية.

(ج) والنظرة الحديثة توحد الأساس الجمالى للغة التجربة الشعرية وتمزج بينهما، وتنتظر إلى اللغة من حيث هى كائن له شخصيته، فى حين يغلب على النظرة القديمة تصور جماليات اللغة منفصلة غالبا عن التجربة، بل لم يكن هناك اعتبار لهذه التجربة.

(د) والنظرة الحديثة تعنى بالشعر بوصفه ظاهرة إنسانية، وبالقصيدة بما هى عمل فنى متكامل، فى الوقت الذى تقل فيه عناية النظرة القديمة بدراسة القصيدة.

(هـ) ولعله من أهم ما نستخلصه من فرق بين النظرتين أن الشعر فى النظرة الحديثة تجربة وفى النظرة القديمة صناعة. وهو فرق بالغ القيمة من حيث إن جماليات التجربة تختلف اختلافا شنيعا عن جماليات الصناعة وربما عدنا إلى هذا الفارق فى الفصل التالى.

الفصل الثانى

الفن للفن

«إن البيت الجميل الذى لا يحتوى على أى معنى خير من بيت أقل جمالا وإن
احتوى على معنى».

جستاف فلوپير
«لسنا ندفع أن البيت إذا وقع مطبوعا فى غاية الجودة ثم وقع فى معناه بيت
مصنوع فى نهاية الحسن، لم تؤثر فيه الكلفة، ولا ظهر عليه التعمل، كان المصنوع
أفضلهما»

أين رشيق
«يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء» أحد الفلاسفة
«إن مناقضة الشاعر نفسه فى قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئا وصفا حسنا
ثم يذمه بعد ذلك ذما حسناً بينا، غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن
المدح والذم»

(أ) النظرية فى الفكر الأوروبى الحديث - أصولها ومبادئها .

ليس أكثر شيوعا على الألسن من تلك العبارة «الفن للفن». والعبارات كلما كثر
دورانها على الألسن بدأت مفهوماتها المحددة تتسع، وقد تنحرف إلى مدلولات مغايرة من
بعض الوجوه لمدلولها القديم. ونحن نخصص فصلا فى باب المقارنة لبحث نظرية «الفن
للفن» يكون من الطبيعى أن يتبادر إلى الذهن، بخاصة بعد قراءة الباب الثانى من هذه
الدراسة، أننا نريد أن نقرن الاتجاه الفنى عند العرب كما يتضح عند الشعراء والنقاد إلى
هذه النظرية الحديثة. ولا ننكر أن تكون هذه نيتنا، ولكن بعد أن نجلو حقيقة هذا المذهب ما
أمكن.

والذى نريد أن نبدأ به هنا هو أن المذهب لم يخلق خلقا فى القرن التاسع عشر، لأن
المفاهيم الأساسية التى يقوم عليها تمتد إلى أبعد من ذلك، تمتد على الأقل إلى القرن
الثامن عشر، وربما امتدت جذورها إلى اليونان. ولعل مرجع ذلك إلى حقيقة أن مشكلات
الفن والأدب تنمو ويتجدد بحثها ولكن قلما يدخل إليها مشكلة كبرى جديدة والجديد دائما هو
تناول المشكلة.

وفى أواخر القرن التاسع عشر أخذت نظرية «الفن للفن» تحتل مكانا بارزا فى تفكير
النقاد وعلماء الجمال الحديثين. وكان ذلك رد فعل للنزعة الواقعية التى سادت فى ذلك

العصر. وقد كانت الواقعية رد فعل كذلك للنزعة الرومنطيقية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وشائع أيضاً أن هذه الرومنطيقية كانت كذلك رد فعل للنزعة الكلاسيكية. ومن الشائع فيما بين الرومنطيقية والكلاسيكية من فروق أن الأولى تهتم بالمحتوى الشعورى والثانية تهتم بالشكل أو الصورة وجمالها. وقد كانت قيمة نظرية «الفن للفن» فى أواخر القرن التاسع عشر كبيرة «من حيث إنها نبهت إلى أن الفن ليس مجرد تصوير للواقع، وأن مادة الموضوع والمحتوى الفنئ ليسا شيئاً واحداً، وأن الأشياء الجميلة بعامة والأعمال الفنية بخاصة تتميز عن الأشياء الأخرى المعروفة، بشكلها الجميل»^(١)، فهى كما قلنا رد فعل للنزعة الواقعية.

والواقعية realism من الألفاظ الغامضة الدلالة فى ميدان الفن وإن لم يمنع ذلك من شيوعها كما يلاحظ هربرت ريد. وربما كانت هذه اللفظة تتمتع بدقة أكثر فى ميدان الفلسفة، حيث نجدها من الناحية التاريخية تمثل عكس الاسمية nominalism، كما تتمثل بصفة عامة بوصفها اسماً لنظرية خاصة فى المعرفة، فتدل على الإيمان بالحقيقة الموضوعية للعالم الخارجى. وقد استعار النقد الأدبى هذا اللفظ أول الأمر من الفلسفة، وسرعان ما أصبح استعماله غير دقيق. والكاتب الواقعى هو ذلك الذى ينجح فى تجنب أى أساس اختيارى لنقله وتصويره الحياة، فيعطينا المنظر أو الموقف كما تراه العين. ولكن الواقع أنه لما كان الفن كله ينطوى على الاختيار (على الأقل بسبب المكان والاقتصاد)، فإن الكاتب الواقعى يؤكد بعامة جانباً خاصاً من الحياة، ذلك الجانب هو أقل الجوانب تمدها بالنبيل الإنسانى. وقد فصل جورج مارلييه G. Marlier فى بحث ألقاه فى المؤتمر الدولى لتاريخ الفن الذى عقد فى بروكسل عام ١٩٣٠، بين الواقعية التى تفهم من حيث هى محاكاة حرفية للواقع، والواقعية كما تفهم من حيث هى تصوير لمناظر من الحياة المنحطة^(٢). فالواقعية - على هذا الأساس - مذهب يأخذ على عاتقه تصوير الجانب القاتم فى الحياة. ومن ثم تقف نظرية «الفن للفن» لتجلى الجانب الآخر فى الحياة، جانب الجمال، وتكون مهمة الفنان أن يقدم إلينا صوراً جميلة متقنة. ومن هنا يأتى الاهتمام بالشكل والاحتفال

(١) Greene; Arts and the Art of Criticism, H.234.

(٢) H. Read: The Meaning of Art, Faber and Faber, London, 1st ed. 1931, pp.813.

ويميز جورج هويلى بين نوعين من «الواقعية»، «الواقعية الفزيائية» وتتضمن كل ما يقع خارجنا، و«الواقعية الروحية psychic» وهى تشير إلى كل ما يحدث بداخلنا من أفكار وآلام ومشاعر. إلخ، وأن هذه الواقعية الروحية هى التى يعنى بها الفنانون بصفة خاصة، أما الشئ الذى يقع خارجنا وليست بيننا وبينه أى علاقة فلا أهمية له. (راجع حديثه فى كتابه poetic process ص ٢٨ وما بعدها).

بالعناصر التي تضمن جمالها، وتشيع عبارة «الصورة من أجل الصورة form for form's sake» كما يلاحظ برادلي^(١) - مساوية لعبارة «الشعر للشعر» أو «الفن للفن».

ومن الممكن بسهولة ملاحظة أن هذا المذهب يسير في هذا الاعتبار جنباً إلى جنب مع الاتجاه الكلاسيكي على عكس ما يمكن أن يكون متصوراً، ذلك أن هذا المذهب يقوم على أساس نظرية الإستطبيقا الصرف، فهو لا يعتبر أى وجه من وجوه النفع أو الأخلاق أساساً جوهرياً في الفن، وإنما الأساس الأول والأهم هو الأساس الجمالي. ونحن نعرف أن الكلاسيكية تحفل بالشكل الجميل أو بالصورة الجميلة وبالعناصر الجمالية الشكلية كإيقاع والانسجام والنظام^(٢).. إلخ. وهذه العناصر هي التي حاولت الإستطبيقا الحديثة (القرن التاسع عشر) الوقوف عندها. وكان أول المناادين بها - تبعاً لشركنج - لاي هنت Leigh Hunt في أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر^(٣)، ويقول إن هذه النظرية تمثلت في فرنسا في نظرية الفن للفن L'art pour l'art، وأنها قد خلصت الفن من كل أثر على الحياة سوى الأثر الجمالي البحث^(٤). ولا شك أن هذه النظرية تعد - من هذا الاعتبار - امتداداً للفلسفة الإستطبيقية التي وضعت أسسها المدرسة الجمالية الألمانية وعلى وجه الخصوص كانت. ولكن أساسها المباشر يمكن أن يلتبس في النظرية التطورية والإستطبيقا الشكلية اللتين عاصرتاهما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان كانت أول من جعل فكرة الجمال متعارضة مع فكرة الفائدة وفكرة الكمال، حتى لقد بالغ في ذلك، فرد الجمال إلى النشاط المجرد عن الغرض، المنزه عن المنفعة، وأرجعه إلى نوع من اللعب الحر يقوم به الخيال ويقوم به العقل^(٥). وقد مر بنا أنه يجعل الجمال المرتبط بالمنفعة جمالاً بالتبعية، مميزاً بينه وبين الجمال الخالص وهو الجمال الحر. وفن

(١) انظر: Garritt: Philosophies of Beauty, 212.

(٢) يتقل بارتلت E. M. Bartlet في كتابه Types of Aesthetic judgment - ص ٢٠ عن ريد H. Read في كتابه: Reason and Romanticism كلاماً لأندريه جيد تفهم منه كيف أن الفن الكلاسيكي يحتفل بالنظام والوزن measure and order. ويشير كروتشه إلى أن الكلاسيكية تعنى أحياناً الكمال الفني، وأحياناً الجمود والصنعة، في مقابل الرومنتيكية التي تعنى أحياناً فقدان التوازن والكمال، وأحياناً الصراحة والدفع والقوة وصدق التعبير (راجع له كتابه Aesthetic ص ٧٠ - ٧١).

(٣) Leven L. Shücking. The Sociology of Literary Taste, p.23.

(٤) نفس المرجع والصفحة.

(٥) ج م جويو: مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ص ١٠.

الأريستو يمثل هذا الجمال الحر. فهو جمال لا يستهدف تثقيفا ولا تهذيبا ولا تعليما، لأن الفنان حين ينتج لا يهدف إلى شئ من هذا، بل يعمل خياله وعقله في منتهى الحرية. ويقول جويو: إن شلى قد ذهب هذا المذهب نفسه... وخلص منه إلى القول بأن جوهر الفن لعب^(١)، وإن كنا قد نجد شلى يكتب دفاعا قويا عن الشعر على أسس أخلاقية حتى ليقول: «إنه ليس صعب على الخيال أن يتصور ماذا كان يمكن أن تكون حال الأخلاق في العالم إذا لم يوجد دانتي وبتاركو وبوكاشيو وتشوسر وشيكسبير وكالديرون ولورد بيكون وملتن^(٢)».

ويمضى جويو فيذكر أن إسبنسر ومعظم فلاسفة الفن المعاصرين له يقولون بهذه النظرية التي قال بها كانت وشلى، ولكنهم يصوغونها في صورة علمية ويربطونها بفكرة التطور^(٣). والحق أن إسبنسر مدين في الربط بين الفن واللعب للملاحظات شلر^(٤). وهو يبين في مقاله عن النافع والجميل كيف أن النافع يصير جميلا عندما يكف عن أن يكون نافعا، موضحا ذلك بقلعة مهدمة لا نفع لها بالنسبة لأغراض الحياة الحديثة، ولكنها مكان مناسب للرحلات الجماعية، وموضوع صالح لصورة تعلق على حائط حجرة الاستقبال^(٥). وبذلك يميز إسبنسر بين النافع والجميل، فالخلاف بينهما كبير، بل ربما كان من التناقض أن يكون الشئ النافع جميلا، لأنه لا يصل إلى مرحلة الجمال - وهي مرحلة أرقى - إلا بعد أن يتخلص من النفع الذي فيه.

وقد قلنا إن إسبنسر أقاد من شلر نظريته إلى الفن من حيث هو لعب. والحق إن شلر قد عرف العمل الإستطقي بأنه كعمل اللعب "Spiel". وهذا اللفظ يربطه جزئيا بكانت، وقد أسى فهمه فأدى إلى فكرة أن شلر كان مرهضا ببعض النظريات الحديثة في النشاط الفني من حيث هو فيض من نشاط الأرواح، تماما كلعب الأطفال والحيوان^(٦). ولكن شلر حذر قراءه من مثل هذا التفسير الخاطئ حين طلب إليهم ألا يفكروا في «الالعب في الحياة

(١) نفسه.

(٢) D. A. Stauffer The Nature of Poetry, p.99.

(٣) جويو، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ص ١٩.

(٤) Croce: Aethetic, p.388.

(٥) المرجع السابق ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

(٦) تربط مدرسة علم النفس التحليلي بين النشاط المبذول في الفن وفي اللعب على أنهما من نوع واحد. راجع الدكتور عبدالعزيز القوصي: (أسس علم النفس - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ ص ١٩٤).

الواقعية games in real life التى تعنى عادة بالأشياء المادية الصرف ولا فى الأحلام العابثة للخيال الطليق^(١). فاللعب عنده نشاط يربط بين الواقع الخارجى والعقل^(٢)، وهو توافق بين الروح والطبيعة، بين الصورة والمادة. فالجمال هو الحياة، هو الصورة الحية (lebende Gestalt) وليس المقصود هو الحياة بالمعنى الفسيولوجى، إذ أن الجمال لايمتد فى كل الحياة الفسيولوجية، وليس مقصوراً عليها وحدها؛ فالرخام عندما يصنعه الفنان يأخذ صورة حية. ولهذا السبب يجب أن يهزم الفن الطبيعة بالصورة؛ ففى العمل الفنى صادق الجمال ينبغى ألا يكون المحتوى شيناً، وأن تكون الصورة هى كل شئ. بالصورة يتأثر الإنسان بكامله، وبالمحتوى تتأثر قواه المنفصلة فقط. والسر الصحيح فى عظمة الفنانين هو أنهم يدخلون المادة فى الصورة (den stoff durch die Form Vertilgt).. وقد نسب شلر القيمة التعليمية العالية للفن من حيث هو حسى وعقلى فى وقت واحد، من حيث هو مادى وشكلى. وليس معنى هذا أنه يعلم قواعد الأخلاق أو يحث على الأعمال الصالحة، فإنه إن صنع هذا أو حين يصنع هذا، فيكف تواء، كما رأينا عن أن يكون فناً. فالإلزام كائننا ما كان اتجاهه، إلى الخير أو إلى الشر، إلى المتعة أو إلى الواجب، يهدم طابع العمل الفنى الذى يقوم على الاحتمية^(٣).

وهكذا نجد إسبنسر فى موقفه من النفع والجمال فى العمل الفنى يردد عبارة شلر فى فصل الجمال عن المنفعة، ويربطه بالوجود الكامل للعمل الفنى، بمادته وصورته. وسنلاحظ بعد قليل أن فهم شلر لطبيعة العمل الفنى هو الفهم الذى سيظهر عند برادلى فى حديثه عن قضية «الشعر للشعر».

(١) ألقى فحص المحلل النفسى للأحلام وأحلام اليقظة فيخاض من الضوء على عمل العقل عند الفنان (راجع: Cyril Burt; Fow The Mind Works, and ed., p.273) ويؤكد جوته نفسه «أنه كتب أحسن قصصه فى أثناء فترة نوم حاملة غريبة يقارنها هو بحالة النائم فى أثناء السير "somnambulist" (راجع: R. S. Woodworth; psychology; A Study of Mental Life, 18 th ed., ed., p.565).

(٢) اللعب عند شلر هو قدرة داخلية على المحاكاة؛ وهو يسميها play-iwpulse ، أى الرغبة فى تكوين أشياء مشابهة للأشياء الخارجية فى صور حسية تبعاً لأفكاره فى النظام Order ومن هذه القوى الداخلية الأساسية تنبع البنية الحية للفن الجميل. (راجع: Life in poetry, Law in Taste, pp.173-4).

(٣) Croce; op. cit., pp.284-9.

وفى فرنسا نجد تلاميذ كانت وتلاميذ إسبنسر يتفقون على أن لذة الجمال ولذة اللعب صنوان. وفى ألمانيا نرى مدرسة شوينهور تعد الفن نوعاً سامياً من اللعب وظيفته أن يعزينا عن مبائس الوجود بضع لحظات، وأن يهيئنا لتحرر أكبر يتم بالأخلاق^(١). ثم نجد جماعة جيورجه... وهى جماعة من المفكرين والشعراء والكتاب الألمان والنمساويين، أشهرهم هو فمزنثال، دوتندى، فلميلر، كلاجس، جندولف، برتوم، ورئيسهم، الذى سميت الجماعة باسمه هو إستيفن جيورجه الشاعر الألمانى الكبير الذى ولد سنة ١٨٦٧ وتوفى سنة ١٩٣٣. وكانوا يكتبون فى مجلة تعبر عن آرائهم هى «مجلة الفن». وهذه الآراء متأثرة بأفكار نيتشه كل التأثير. وتتلخص فى قولهم بالفن للفن، وبالعناية بالشكل كرد فعل ضد النزعة الطبيعية^(٢). وفى إنجلترا نجد والتر بيتر W. Pater يؤكد أهمية الأسلوب - أى طريقة التعبير - أكثر من المعنى، أى المادة المعبر عنها^(٣).

وهكذا نجد الحلقات متصلة بين المدرسة الجمالية القديمة، مدرسة كانت، والاتجاه الفنى الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وهو اتجاه «الفن للفن»، فى إبعاد العمل الفنى عن الغايات التعليمية والأخلاقية، وتحريره من أى إلزام من هذا النوع، على أساس فكرة الجمال الحر التى قال بها كانت، والتى ظلت أساساً لهذا الاتجاه، رغم ما تناولها به تلاميذه والفلاسفة الذين جاءوا من بعده من شرح وتوسيع. الجمال الحر الذى لا يستهدف المنفعة أو الأخلاق هو غاية العمل الفنى. ويتبع ذلك أن يكون النشاط الفنى نشاطاً حراً. ومن هنا يمكن مشابهته بالنشاط الذى يبذل فى حالة اللعب أو الأحلام، فهو نشاط روى كيف المادة الخارجية بحسب القوانين الداخلية، بأن يركبها من جديد ويعطيها صورة خاصة. ومن ثم يتركز الجمال فى هذه الصورة التى تتصل بوجودنا الكامل، فى حين لا تتصل تلك المادة إلا بأجزاء مستقلة فى هذا الوجود. وإذا نظرنا إلى العمل الفنى نبحث فيه عن منفعة لم تكن نظرتنا هذه له من حيث هو عمل جميل، من جهة، ولم يكن المنفعلة منا به وجودنا الكامل، بل رغبة خاصة فينا، من جهة أخرى. فالتعليم والأخلاق إذن ليسا غاية العمل الفنى، بل الجمال هو الغاية. ولا إلزام مطلقاً للفن أن يكون نافعاً من هذه الوجهة إلا إذا تنازلنا عن حقيقته الجوهرية وهى أنه جميل.

(١) جويو: مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ص ١٩.

(٢) التراث اليونانى، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، تعليق للمترجم على هامش ١ من ص ٣٢.

(٣) انظر إستوفر: كتابه السابق ص ١٠٢.

وقد ساعد نظرية «الفن للفن» على النمو والتمثل لا فى فن الأدب وحده بل فى التصوير والموسيقى كذلك، جهود فلاسفة الإستطيقا الشكلية formalism فى القرن التاسع عشر كذلك، وزعيمها الفيلسوف الألمانى مريارت. وهو فيلسوف عقلى جاف كما يصفه كروتشه. وكانت المدرسة التى يتزعمها تطلق على نفسها اسم الواقعية أو مدرسة الفلسفة الحققة. وكان ينحى على الإستطيقا الميتافيزيقية، لا على أن الإستطيقا فى ذاتها تحمل اللوم. بل على أن الميتافيزيقا هى الملومة على كل الأخطاء التى وقعت فيها الإستطيقا. ومن ثم يجب أن تصبح الإستطيقا دراسة مستقلة، وأن تبعد عن الفروض الخاصة بالكون، كذلك يجب ألا تخلط بعلم النفس أو يطلب منها وصف المشاعر التى يوقظها محتوى الأعمال الفنية، كالشفقة أو الهزل، كالحزن أو البهجة، فإن واجبها هو تحديد الطابع الجوهرى للفن والجمال^(١).

والفن عند مريارت ارتباط بين عاملين: عامل خارج الإستطيقا -extra-aesthetic هو المحتوى الذى يمكن أن تكون له منطقية أو نفسية أو من أى نوع آخر، وعامل إستطيقى صرف هو الصورة التى هى تطبيق المفهومات الإستطيقية الجوهرية، ويبحث الإنسان عن ذلك الذى يمتع ويعلم ويحرك، عن ذلك الجاد أو الساخر -«وكل هذه تختلط بالجميل كيما تحدث القبول والمتعة بالعمل. وبهذا يظهر للجميل أنواع مختلفة، ويصبح الرشيق، الرائع، الجدى، الهزلى، وهو يمكن أن يصير كل هذه لأن الحكم الجمالى، وهو فى ذاته فى منتهى الهدوء لا يرفض، وإن كان يضيق، بمصاحبة أشد الإثارات الروحية تنوعا، تلك التى لا تكون جزاء منه» - ولكن هذه الأشياء كلها لا تدخل لها فى الجمال، فلكى يكشف الإنسان عن الشئ ذى الجمال أو القبح الموضوعى يجب عليه أن يتجرد من كل حكم يتصل بالمحتوى.. وهذا التجرد من المحتوى بقصد تأمل الصورة الصرف هو التطهير (كاثرسيز catharsis) الذى يحدثه الفن. المحتوى غير دائم بل متغير ونسبى وخاضع للقانون الأخلاقى، وهو يتقبل الحكم الأخلاقى، أما الصورة فدائمة، مطلقة، حرة. والفن الحسى يمكن أن يتكون من مجموع قيمتين أو أكثر، ولكن الحقيقة الجمالية هى الصورة وحدها^(٢).

(١) انظر كروتشه : المرجع السابق ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢) كروتشه: نفسه ص ٣٠٩ - ٣١٠.

فى هذه العبارات تتركز فلسفة هربارت الجمالية، وهى كما رأينا فلسفة تقوم على الفصل بين الصورة والمحتوى، وتستبعد المحتوى من ميدان الحكم الجمالى لأنه نسبى ومحدود، وتركز الجمالى فى الصورة وحدها، لأنها هى الخالدة المطلقة. جمال المحتوى بالتبعية، وجمال الصورة هو الجمال الحر. أليس هذا هو مفهوم كانت أيضاً؟ بلى، «وإن هربارت ليصف نفسه فى بعض المواضع بأنه «كانتى Klantian ولكن لعام ١٨٢٨»^(١). وقد توفى هربارت عام ١٨٤١.

وفى عام ١٨٦٥ كتب إتسمرمان «الإستطيقا العامة بما هى علم الصورة»^(٢)، وهو من تلاميذ هربارت المخلصين لمذهبه. وجاء من بعده كارل كوستلين K. Köstlin، وهو يتفق فى فهمه للصورة والمحتوى مع هربارت^(٣)، حيث يجعل للمحتوى القيمة الثانية، ويجعل الصورة مطلقة، طابعها الأصيل هو قدرتها على الامتاع أو كونها جميلة. ونشر الناقد البوهيمى إدوارد هانزليك E. Hanslik كتابه عن جمال الموسيقى عام ١٨٥٤، وشن فيه غارة شعواء على الموسيقىار رتشارد فاجنر وعلى كل من يتظاهر باستخراج مفهومات ومشاعر ومحتويات محددة من الموسيقى بعامة، وذهب إلى أن الغاية الوحيدة من الموسيقى هى الصورة، هى الجمال الموسيقى. وقد رحب به الهربارتيون ووجدوا فيه مدداً جديداً. وقد كان هانزليك نفسه يشعر بأنه مدين لهربارت نفسه وتلميذه إتسمرمان (ذكر ذلك فى الطبقات الأخيرة من كتابه) من حيث إنهما قدما الصورة الكاملة للمبدأ الجمالى العظيم، مبدأ الصورة. ولكن لم يكن الجمال والصورة عنده لهما نفس المعنى، فهو لم يفكر فى أن السيمتيرية والعلاقات الصوتية ومتعة الأذن تكون الجمال الموسيقى، بل ذهب إلى أن الرياضيات لا فائدة منها ألينة لإستطيقا الموسيقى. الموسيقى عنده صورة أكثر منها زخرفة (أرابسك arabesque). والصورة فى هذه الحالة غير منفصلة عن المحتوى: «ففى الموسيقى لا يمكن أن يوجد محتوى فى مقابل الصورة مادام من غير الممكن أن توجد صورة خارج المحتوى»^(٤).

(١) كروتشه: نفسه ص ٣١١.

(٢) Allgemeine Asthetik als Formwissenschaft.

(٣) كروتشه: نفسه ص ٣٧٦.

(٤) نفسه ص ٤١٢ - ٤١٤.

هذه الفلسفة الشكلية قدمت القدر الكبير من الأساس الفلسفى لمذهب «الفن للفن» فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وهى كما رأينا فلسفة تستمد مباشرة من كانت. أكون من الخطأ بعد هذا أن نزع أن كانت بفلسفته الجمالية قد وضع اللبنة الأولى أو حجر الزاوية لذلك البناء الفنى الذى نحا نحواً جمالياً صرفاً؟ هناك احتمال ضئيل يأتى من افتراض أن يكون مذهب «الفن للفن» شيئاً آخر سوى ذلك المذهب الذى يعنى فى مجمله بالشكل وجماله، ولا يقيم وزناً للمحتوى وما فيه من تعليم وأخلاق.

وجوبو الذى عاش فى هذه الفترة وعاصر الفنانين أنفسهم الآخذين فى ذلك الاتجاه، يلاحظ «أن الفنانين أنفسهم يساهمون اليوم (كتب جوبو كتابه عام ١٨٨٥) فى إنزال قيمة الفن بما يذهبون إليه من جعل الفن شكلاً وصناعة أكثر؛ فالرسامون يفخرون بما يسمونه فى لغة المهنة *chic patte*، والشعراء يفخرون بالقافية الغنية، حتى أصبح الشكل هو الغرض الوحيد الذى ينصرف إليه اهتمامهم، وأصبح الفن يبدو مجرد حذق ومهارة، لا نظرياً فحسب، بل عملياً»^(١).

ويحدثنا راي Rey عن أصحاب مذهب الفن للفن وعنايتهم بالشكل دون الجوهر ويقول: «إن الصورة وحدها – كما يقولون – تكسب العمل جمالا. والقصيدة تؤثر، لا بالفكر الذى يوحى بها، ولا بالموضوع الذى تعالجه، ولكن بكمال تنسيقها، وبانسجام إيقاعها، وبقوة التعبير وغناه. ويجب فى العمل الفنى أن يتمتع الأحاسيس والأحاسيس وحدها. وليس له أن يهتم بإمتاع الروح»^(٢).

وهذا معناه أن مفهوم مذهب «الفن للفن» لا يقع بعيداً عن الفلسفة الشكلية أو فلسفة كانت الجمالية. فإذا كان الجمال يتركز فى الصورة فقد راح الشعراء يجودون هذه الصورة ويتقنون صناعتها، بغض النظر عن مدى ما تحمل هذه الصورة من الصدق. وقديما نظر الكلاسيكيون هذه النظرة إلى الشعر؛ فبيكون يعد الشعر عملاً لكذابين محترفين، وسدنى كان يبدو عميق الإيمان بأن الشعر خداع ماهر^(٣). ولعل هذا يكون أمراً طبيعياً؛ أن تتطور العناية

(١) جوبو: مسائل فلسفة الفن المعاصر ص ١٤.

(٢) Rey: Lecons de Philosophie; vol-I, p.373.

(٣) Stauffer: The Nature of poetry; p.98.

بالشكل إلى المبالغة في هذه العناية، وأن يبتعد العمل الفني عن الصدق بمقدار ما يتمثل فيه من مبالغة.

ولا شك أن هذا المذهب قد تعرض لكثير من النقد، وكانت الضربات تصوب إليه من نواح مختلفة لتقوض الأسس التي قام عليها. وقبل أن ننظر في بعض هذا النقد أحب أن نتصور حقيقة مذهب الفن للفن، والمبادئ التي يقوم عليها، كما يفهمه أندرو سيسيل برادلي Andrew Cicil Bradley، وكما عرضه في مقاله «الشعر للشعر».

القصيدة عنده مجموعة من التجارب المتتالية التي نمر في خلالها عندما نقرأها قراءة شعرية قدر المستطاع، وقضية «الشعر للشعر» تقول عن هذه التجارب:

أولاً: إنها غاية في ذاتها، وإنها تستأهل الحصول عليها لذاتها، وأن قيمتها متركزة فيها intrinsic.

ثانياً: أن قيمتها الشعرية هي هذه القيمة التي تتركز فيها وحدها. ويمكن أن يكون للشعر كذلك قيمة ثانوية من حيث هو أداة الثقافة والدين، ولأنه يقدم المعرفة، أو يرقق المشاعر، أو يعمق من دافع الخير، ولأنه يجلب الشهرة أو المال أو راحة الضمير للشاعر. فليقوم من أجل ذلك أيضاً. ولكن هذه القيمة ليست تحدد ولا تستطيع أن تحدد مباشرة قيمته الشعرية بوصفها تجربة خيالية كافية، فهذه لا تقدر إلا من الداخل within.

ثالثاً: يميل الاهتمام بالغايات الثانوية، سواء أكان هذا عن طريق الشاعر في حال تأليفه أم القارئ في حال معاناته، يميل إلى أن يخفض من القيمة الشعرية. وذلك لأنه يميل إلى تغيير طبيعة الشعر ينقله عن جوه الخاص. فطبيعته ليست جزءاً ولا حتى نسخة من الحياة الواقعة (بحسب المفهوم العام لهذه العبارة)، ولكنها عالم بذاته، مستقل، كامل، حي. ولكي تتملكه يجب أن تدخله، وتدعن لقوانينه، وتتناسى في هذا الوقت المعتقدات والأهداف والأمور الخاصة التي تهلك في عالم الحقيقة الآخر^(١).

هذه هي الأسس التي يقوم عليها المذهب، وهي تأثير كثيراً من سوء الفهم. من ذلك النظر إلى عبارة «الفن للفن» لا على أنها تعنى أن الفن غاية في ذاته بل على أنها تعنى أن الفن هو الغاية كل الغاية، أو الغاية العليا للحياة البشرية. ويرفض برادلي أن يواجه ما

(١) A. C. Bradley: Oxford Lectures on poetry انظر كاريت : نفسه، ص ٢١.

يترتب على هذا التحوير من أخطاء، لأنها خارج القضية. وقضية «الشعر للشعر» تذهب بنا إلى عدم النظر إلى الشعر والخير على أنهما متناقضان؛ لأن الشعر نوع من الخير الإنسانى، ويجب ألا نحدد القيمة الذاتية لهذا النوع من الخير بالإشارة المباشرة إلى نوع آخر.

ويمكن أن تنتهم هذه القضية كذلك بقطع الصلة بين الشعر والحياة. والحق أن هناك كثيراً من الارتباط بين الحياة والشعر، ولكنه ارتباط غير ظاهر. ويمكن أن يطلق عليهما أنهما صورتان لشيء واحد، أحدهما يتضمن الحقيقة (بالمعنى العادى)، ولكنه قليلاً ما يشبع الخيال إشباعاً تاماً، فى حين يقدم الآخر شيئاً يشبع الخيال ولكنه لا يتضمن «حقيقة» تامة. فهما متوازيان أو متشابهان. والأول يمسننا من حيث إننا كائنات تشغل حيزاً معيناً من الزمان والمكان، ولها مشاعرها ورغباتها وأهدافها التى ترجع إلى هذا الموقف؛ فهو يتصل بالخيال ولكنه يتصل بأشياء كثيرة بجانبه. أما الثانى وهو الشعر فهو لا يتخذ ذلك الموضع من الزمان والمكان، وإذا حدث أن اتخذه فإنه يستقل عن كثير مما يتصل به هناك، ومن ثم لا يتصل اتصالاً مباشراً بتلك المشاعر والرغبات والأهداف، ويتحدث فقط إلى الخيال المتأمل. ومن ثم تأتى القيمة الشعرية للشعر من أنه يقدم إلينا بطريقته الخاصة شيئاً نصادفه بصورة أخرى فى الطبيعة أو الحياة، وتمتحن قيمته الشعرية من حيث إرضائه خيالياً. أما الآخرون منا فيمتحنونه من حيث المعرفة أو الضمير مثلاً، فيحكمون عليه فقط بمقدار ما تبدو هذه متحورة فى خيالنا، وعلى هذا فكل المعرفة والنظر الأخلاقى ليس له فى ذاته قيمة شعرية. ولا تكون له هذه القيمة إلا عندما يمر من خلال وحدة وجود الشاعر فيأخذ صفات الخيال، ومن ثم يصبح التأكيد قوى هائلة فى عالم الشعر^(١).

وتنتهم هذه القضية اتهاماً ثالثاً بأنها تفرغ الشعر من المعنى؛ فهى فى الحقيقة نظرية تذهب إلى القول بالضرورة المصورة، فليس ما يقوله الشاعر ذابال مادام قد أحسن القول. فالمادة والموضوع والمحتوى لا تحدد شيئاً، فليس هناك موضوع لا يمكن أن يعالجه الشعر، أما الصورة، أما التناول، فهو كل شيء. بل إن سر الفن هو أنه يحطم المادة باستخدام الصورة. على أننا نجد من بين القائلين بذلك شخصيات لها احترامها، مثل سانتسبرى

(١) انظر كاريت نفسه ص ٢١١ - ٢١٢

واستيفنس R. A. M. Stevenson وشيلر وجوته نفسه. وتكون هذه العبارات هي كلمات السر لدرسة تقوم في بلد ازدهرت فيه الإستطيقا. وهي عبارات تصدر عن أناس يزاولون فنا من الفنون أو يهتمون بمناهجهم لدراساتهم له. ويثير هذا القارئ العادى فيشعر بأنه قد اغتصب منه كل ما يهتم به فى العمل الفنى تقريبا، ويقول: «إنكم تطلبون منى أن أنظر إلى مادونا Madonna لدرسدن Dresden كما لو كانت بساطا عجميا، وتخبروننى أن القيمة الشعرية لهاملت تقع فقط فى أسلوبها ونظمها، وأن اهتمامى بالرجل ومصيره ليس إلا اهتماما عقليا أو أخلاقيا، وتؤكدون أننى إذا كنت أريد أن استمتع بالشعر فى Crossing the Bar فيجب على ألا أهتم بما يقوله تنيسون هناك، بل يجب أن أعتبر طريقته فى قول ذلك وحدها، ولكننى فى هذه الحالة لا أستطيع أن أعطى قصيدة من الاهتمام أكثر مما أعطيه لمجموعة من الأبيات اللغو، واست أعتقد أن مؤلفى هاملت Crossing the Bar قد نظر إلى أشعارهما هذا النظر^(١)».

ولم يشأ برادلى أن ينهى هذا النزاع الحاد الذى يتصل اتصالا مباشرا بطبيعة الفن؛ فمن العبث التوفيق بين الطرفين. وعبارات هؤلاء الشكليين تحمل معانى كثيرة؛ فهى من بعض النواحي صحيحة، ومن بعضها الآخر خاطئة. ولذا يقنع برادلى بأن يرسم بعض الخطوط الفاصلة التى غالبا ما اختلطت فى هذا النزاع.

من ذلك التفريق بين الموضوع والمادة فى العمل الفنى؛ فليس الموضوع هو المادة، لأن الموضوع شئ خارج العمل الفنى. وليس الموضوع مقابلا للصورة فى القصيدة، بل تقابله القصيدة من حيث هى كل. فالموضوع شئ والقصيدة (المادة والصورة على السواء) شئ آخر، ومن ثم يتضح أن القيمة الشعرية لا يمكن أن تقع فى الموضوع، ولكنها تقع بصفة عامة فى مقابله، فى القصيدة. كيف يمكن أن يحدد الموضوع قيمة الشعر، فى حين يمكن أن تكتب فى الموضوع الواحد أشعار تتفاوت قيمتها ويمكن أن تكتب قصيدة متقنة فى موضوع تافه؟ وكذلك لسنا نستطيع أن نحدد أى موسوعات هى أنسب للفن، أو نذكر أى موضوع لا يحتمل أن تكتب فيه قصيدة حسنة. ويتبع ذلك أننا لا نستطيع أن نقسم الموضوعات قسمين: قسما نرضى عنه لأنه جميل أو سام، وقسما لا نرضى عنه لأنه قبيح أو رذل، ونحكم على القصيدة بحسب تبعيتها لأحد هذين النوعين؛ لأننا بذلك نحكم عليها بحسب مفهوم

(١) نفسه ص ٢١٣.

سابق لهذه الموضوعات. ولكن يجب أن ينصب الحكم على الشئ كما هو فى القصيدة لا كما هو فى ذاته قبل أن يتناوله الشاعر. ولسنا نستطيع أن نقتبأ بأن الشاعر لا يستطيع أن يخرج قصيدة صادقة من شئ كان بالنسبة إلينا رديئاً.

ونزعة الشكليين هذه تؤدى بهم - شاعوا أو لم يشاعوا - إلى تضحية الكثرة فى سبيل القلة؛ لأن الكثرة تحكم على الموضوع أولاً فتعطى العمل الفنى قيمته بعد الحكم على الموضوع، وقليلون من يعتبرون الناحية الفنية وحدها فى هذا العمل. ويعتقد برادلى أن جزءاً كبيراً من النزاع ينشأ من الخلط بين المادة والصورة، وبين الموضوع والقصيدة. فالشكلى formalist المتطرف يلقى الحمل كله على الصورة، لأنه يظن أن تقيضها هو الموضوع ويغضب القارئ العادى. ولكنه يقع فى نفس الغلطة، ويعطى الموضوع الأفضلية التى ترجع فى الحقيقة إلى المادة Substance ويوضح برادلى ذلك من عبارة لبعض النقاد يقول فيها: «إن مجرد المادة matter الشعرية.. مادامت لا تتغير فإنها تتبع القوانين القائلة إن الاختلاف بين شاعر وشاعر سيعتمد على طريقة كليهما فى استخدام اللغة والوزن والقافية والإيقاع cadence».

هذا التعارض - فيما يرى برادلى - بين المادة والصورة صحيح، ولكن يبدو أن الرأى القائل بأن القيمة الشعرية كل القيمة للمادة، والرأى الآخر القائل بأن القيمة للصورة، كلاهما خاطئ، أو كلاهما لغو. فهما يفترضان فى العمل الفنى جزأين منفصلين بحيث يستطيع الإنسان أن يدركهما مستقلين، فإذا تحدث عن واحد لم يكن يتحدث عن الآخر. فإذا قرأنا هذه العبارة «الشمس دافئة، والسماء صحو» فإننا لا نتمثل صورة الشمس الدافئة والسماء الصحو، فى ناحية، منفصلة عن بعض الأصوات الإيقاعية غير المدركة، من ناحية أخرى. ولسنا كذلك نتمثلها جنباً إلى جنب، ولكننا نتمثل الواحدة فى الأخرى، فالصورة والمحتوى شئ واحد من وجهتى نظر مختلفتين، وهما بهذا المعنى متحدان. فإذا سئلت عما إذا كانت قيمة القصيدة تقع فى المادة التى يمكن الحصول عليها بتحليل القصيدة أم فى الصورة التى يمكن الوصول إليها، والتى تقوم بنفس الطريقة - يكون جوابك. «إنها لا تقع فى هذه ولا فى تلك، ولا فى أى تضاييف بينهما، ولكن فى القصيدة، حيث لا نجدهما»

وقد فرق برادلى من قبل بين الموضوع والقصيدة. وهنا يكون من المعقول أن نسأل فى أيهما تقع القيمة؟ والجواب عن ذلك هو: فى القصيدة والقصيدة هى الصورة وهى

المحتوى، ولا انفصال بين هذين، كما أنه لا انفصال بين الصوت والمعنى فى اللفظ، فالقصيدة ليست معنى حتى نسأل أنفسنا ماذا يريد الشاعر أن يقول، إنه أراد أن يقول شيئا وقاله، فهو يعنى ما يقول، ويقول ما يعنى. وهذا الذى يقوله ويعنيه لا يرضى خيالنا فحسب بل وجودنا الكامل؛ ذلك الشئ الذى فى داخلنا وفى خارجنا، والذى هو فى كل مكان:

يجعلنا نبدو

كما لو كنا نضم أجزاء من حلم

قسم منها صحيح، وقسم

يطرق ويخفق فى القلب^(١).

هكذا يعرض لنا برادلى قضية «الشعر الشعر» فإذا بها تقوم على ثلاثة مبادئ نلخصها فى:

١- أن التجربة غاية فى ذاتها.

٢- أن قيمتها الشعرية كامنة فيها، وهناك قيم أخرى ثانوية وليست قيما شعرية.

٣- أن الاهتمام بالقيم الأخرى يقلل من القيمة الشعرية.

وتثير هذه المبادئ ألوانا من سوء الفهم هى:

١- أن الشعر والخير متناقضان، ولا تتناقض بينهما، لأن الشعر نوع من الخير الإنسانى.

٢- أن الصلة بين الشعر والحياة مقطوعة، والصلات بينهما كثيرة.

٣- أن المادة والموضوع لا يعدان شيئا، وأن الصورة هى كل شئ، وهو موضوع نزاع خطير بين الشككيين والعامه.

وقد جاء هذا الفهم السيئ - فيما رأى برادلى - نتيجة للخلط بين بعض المفهومات. ولذا يلزم الالتفات إلى:

(١) انظر كاريت نفسه ص ٢٢٩.

١- التفريق بين الموضوع والمادة، فليس الموضوع هو المادة، ومن ثم لا يكون الموضوع مقابلاً للصورة حتى يعنى البعض - بالموضوع والبعض الآخر بالجانب المزعوم أنه يقابله وهو الصورة.

٢- أن الموضوع خارج القصيدة؛ فالموضوع يقابل القصيدة ولكن من حيث هي كل.

٣- أن الفصل بين المادة والصورة لا يتفق وطبيعة الفن، الأمر الذى يتورط فيه الشكليون حين يعطون القيمة للصورة، فالمادة والصورة ممتزجتان، ولا يمكن أن تكون القيمة للصورة وحدها.

٤- أن العامة يتورطون (كما رأينا فى الفقرة - ١ -) فى الخلط بين الموضوع والمادة، فيجعلون القيمة للموضوع على أساس أنه المادة، ولا يمكن أن تكون القيمة للمادة، لأنه لا تقابل بين الصورة والمادة، بل هما متحدتان.

٥- أن التقابل الحقيقى بين الموضوع بما هو شئ خارج القصيدة، والقصيدة من حيث هي كل، مادة وصورة. وعندئذ تكون القيمة الشعرية حقاً للقصيدة وليست للموضوع.

ونحسب أن هذا البيان للمذهب قد وقف بنا عند مشكلاته الأساسية. ورأينا كيف انتهت بنا مناقشته إلى أن موقف الشكليين وموقف الموضوعيين (الذين يحكمون على العمل الفنى بحسب موضوعه) كلاهما خاطئ لأنه يتنافى مع الفهم الصحيح لطبيعة العمل الفنى. ولذلك نجد أن هذه النظرية، نظرية الفن للفن، «لم ينظر إليها ألبتة فى التقاليد النقدية الأساسية من حيث هي تصوير كاف لطبيعة الفن فى أحسن حالاته»^(١) وكذلك لا يكون أهم تقدير يوجه إلى هذه النظرية هو بعدها عن الأخذ بمبدأ الجديدة فى الفن، وعدم تقديم الخدمات الأخلاقية والتعليمية للمجتمع. كما يمكن أن ترى النزعات الاجتماعية، ولا هو عدم تقديمها الغذاء الروحى، كما يمكن أن ترى النزعات الرومنطكية والصوفية، لأن هذه النزعات يمكن أن تهتم كذلك بدورها بأنها ليست تصور طبيعة الفن تصويراً كافياً. ولكن النقد الذى يوجه إليها هو النقد الفنى الذى يعتبر طبيعة الفن قبل كل شئ ويصور لنا ذلك جريئاً فى قوله: «والذى ينبغى النزاع فيه فى عصر الانحراف الحضارى كعصرنا هو محاولة إرجاع الفن إلى مجرد الجمال الشكلى، واعتبار إنتاج مثل هذا الجمال والاستمتاع به ليس غاية

(١) Greene. The Arts and the Art of Criticism; p.234.

فى ذاته (وهو بالتاكيد كذلك) بل اعتباره الغاية الوحيدة كذلك، أو ربما الغاية الرئيسية، من الفن. وكما أن العالم الحق مهما كان ميله عظيما إلى الصرامة المنطقية، لا يقنع أبدا بمجرد اللعب بالمفاهيم والقضايا بحسب قواعد المنطق، ولكنه يحاول استخدام عقله ومنطقه للوصول إلى حقيقة علمية - فكذا الأمر بالنسبة للفنان الحق، فإنه رغم احتفاله بالجمال الذى يستطيع هو وغيره أن يحدثوه، لا يبغي دائما أن يكون مجرد مبدع للجمال، ولكنه يحاول دائما أن يصور بأساليب الجمال تفسيره لحقيقة أوسع وتجربة أغنى. وكما أن الحقيقة العلمية لا تتضمن مجرد الصرامة المنطقية فحسب، بل تتضمن الحقيقة الفنية، لا تتطلب وجود الجمال الشكلى فحسب، بل تتطلب كذلك تصوير الفهم الصادق لبعض جوانب التجربة والواقع الإنسانى^(١).

ومهما يكن من أمر النقد الذى يوجه إلى هذه النظرية فالذى يعيننا هو أن تتمثل دعوتها فى وضوح حتى ننظر فى ضئونها إلى أى مدى يصور لنا الأساس الجمالى فى النقد العربى هذه النظرية.

* * *

الأساس الجمالى فى النقد العربى ونظرية «الفن للفن»

١- لابد أن نبدأ من بداية، وسنبدا هنا بذكر حقيقة عامة هى أن الأريستو فن زخرفى عربى يتضح فيه الروح العربى العام فى الفنون. وهذا الفن مثال للعناية بالجمال الشكلى الذى لا يتضمن حقيقة تعليمية أو غاية أخلاقية؛ فهو مثال واضح للجمال الحر الذى قال به كانت. وربما لا تجد مثالا أصدق من هذا المثال فى التعريف بالجمال الحر. ولكن هذا الجمال يتحقق بصورة موضوعية فى الزخرف، فهو جمال موضوعى يمكن إدراكه والاستمتاع به ولكن عن طريق الحواس.

وقد عرفنا من قبل العناصر التى تكون الجمال فى هذا الفن فإذا بها هى العناصر التى تشترك فى جمال الفن القولى كما درسها النقد العربى وفصلناها تحت عنوانى «الإيقاع» و«العلاقات»، فهل معنى هذا أن الفن القولى عند العرب يقوم على أساس من فكرة الجمال الحر الكانتى، ذلك الجمال الذى يكون فى الشكل ولا يستهدف غاية سوى المتعة

(١) نفسه ص ٢٢٣.

الجمالية، ولا يعطى مفهوماً، ويكون هذا الفن بذلك ممثلاً لفلسفة الشككيين ومذهب «الفن للفن».

طبيعى أن العرب لم يعرفوا كانت ولا الشككيين، ولكن كان لهم فن يتفق فى كثير من أسسه مع الأسس التى قام عليها ذلك المذهب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

وهنا نلمس أول فرق عام بين الطرفين؛ فمذهب «الفن للفن» كما رأينا كان نتيجة لتطور فلسفى ضخم يمكن أن نحدد بدايته الواضحة بكانت. فهو إذن مذهب قائم على أساس فلسفى مدروس. أما الفن العربى فلم يكن نتيجة لمثل هذه الدراسة الفلسفية المنظمة، بل نستطيع أن نقول إنه كان تعبيراً مباشراً عن الروح العربى، بعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن فلسفة كانت الجمالية يمكن أن تتخذ أساساً لذلك المذهب عند الغربيين، فى حين أننا نكاد لا نجد ذلك الأساس الفلسفى الذى تبدأ عنده النظرية العربية، لأن هذه النظرية لم توجد مستقلة فى الفكر عن ميدان الإبداع الفنى، فالفنان العربى هو الفيلسوف وهو المنتج فى الوقت نفسه ولا تتحدد نزعتة إلى الجمال الحسى فى الشكل بفلسفة معينة لفيلسوف معروف لأن هذه النزعة قد تمثلت فى إنتاجه الفنى قبل أن يوجد الفيلسوف العربى والفلسفة العربية. ويوم وجد النظر الفلسفى فى مشكلة الجمال جاء مؤيداً للنزعة العامة السائدة فى الفن العربى منذ القدم، ولم يأت ليضع أساساً فلسفياً لنظرية جمالية جديدة يتبعها فيما بعد بعض الفنانين فيكونون مدرسة أو مذهباً مخالفاً للقديم وقد رأينا فلسفة الغزالي الجمالية تتفق مع ذلك المذهب السائد، ونذهب إلى عدم خلط النافع والخير من حيث هماغايتمان بالذيد. ورأينا كيف تتفق هذه الفلسفة مع نظرة النقاد والشعراء أنفسهم منذ وقت مبكر، وإذن فلا يمكن أن يتخذ الغزالي أساساً لذلك الاتجاه الفنى عند العرب كما اتخذ كانت عند الغربيين، رغم أن نظرية الفيلسوفين فى الجمال متشابهة. وبعبارة مجملة نقول: إن نظرية الفن للفن أساسية وطبيعية فى الفن العربى، لا فى الفن التصويرى فحسب بل فى الفن القولى كذلك. وربما كانت كذلك فى فن الموسيقى العربية، فى حين أنها تصور فترة بعينها فى تاريخ الفن الغربى، جاءت نتيجة تطور فكرى فى فلسفة الجمال.

٢- وقد عرفنا من قبل كيف انتهى مفهوم الأدب عند العرب إلى أنه صناعة. ولا حاجة بنا إلى تكرار ذلك هنا، وهذه الصناعة كان لها عناصرها التى تولى علم البيان

تفصيلها وشرحها، وأخذ النقد الصرف على عاتقه مهمة كشف هذه العناصر في العمل الأدبي والحكم عليه بحسبها، ومعنى هذا أن عناصر الصناعة هذه هي العناصر الفنية التي يعتمد عليها جمال العمل الأدبي. وهي عناصر موضوعية محققة في هذا العمل وقائمة فيه. وقد انتهينا من ذلك إلى أن الاتجاه العام إلى اعتبار الجمال في الشكل بوزن المحتوى، وهذا الاتجاه العام كان نتيجة طبيعية لاحتفال العرب بالصنعة. ولكن كشف هذا الجمال الموضوعي ليس يسيرا يستطيعه كل إنسان، وإنما يستطيعه ذو الخبرة الجمالية، أي الذي يعرف كيف يكشف عن عناصر الجمال الشكلي في العمل الأدبي. ولم يدخل في اعتبار الناقد الموضوعي محتوى العمل الأدبي، على أساس أن المحتوى يتصل بشئ آخر سوى الجمال، وأنه بما هو معنى من المعاني لا يكون لصاحب هذا العمل فضل فيه، لأن المعاني ملقاة في الطريق لكل إنسان، وليس المعنى هو الذي يبين ميزة أديب على آخر، بل الصورة التي يتناول فيها هذا المعنى هي كل شئ.

ولما كان العمل الأدبي عملاً حسيّاً فقد انصرف أغلب النقد إلى الشكل وجمال الشكل، ذلك الجمال الذي تلمسه بالحواس فتلتذ منه الحواس. ويكفي العمل الفني أن يؤدي إلى قارئه هذه اللذة، وهي لذة كما قلنا مجردة عن أي غاية، وليست تختلط بمنفعة أو خير كما قال الغزالي، فالمعاني معروضة للشاعر، وهي المادة التي تحتاج إلى صورة، ومهمته الفنية هي أن يكون هذه الصورة ولكن على أن تكون قد توافرت لها شرائط الجمال الشكلي، فإذا وفق إلى هذه الصورة فقد أدى مهمته، ولا عليه بعد ذلك إن كان المعنى الذي صور له قيمة. أو ليست له قيمة، مادام قد أحسن تصويره. أليست هذه هي نفس النظرة التي رأيناها من قبل في النظرية الغربية تقول: ليس ما يقوله الشاعر ذابال ما دام قد أحسن القول؟ ولا بأس هنا من تكرار عبارة قدامة: «وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه؛ كما لا يعيب جودة التجارة في الخشب رداءته في ذاته» فهذه العبارة تصور في قوة ووضوح مذهب الشكليين الذين يجعلون الجمال في الصورة ولا يعنيه المحتوى في شئ. وحجة قدامة هنا هي نفس الحجج التي قدمها الشكليون من قبل وهي:

١- أن المعاني لا قيمة لها أصلاً في العمل الأدبي، فليست المعاني إذن قيماً شعرية أو لنقل فنية.

٢- أن هذه المعانى قد تكون فى ذاتها رديئة، أى قبل أن يتناولها الشاعر ويصوغها فى شعره، ولكن مهمة الشاعر هى أن يحسن صياغتها وأن يخرجها فى صورة جميلة. فإن وفق إلى ذلك. ترى هل ترفض هذه الصورة الجميلة لأنها تحتوى معنى رديئاً ؟ هل ترفض قطعة الأثاث حسنة النجارة جميلة الشكل لأننا تبينا أن نوع خشبها ردى؟ النظرة الجمالية الصرف تقول فى الجواب: لا، بطبيعة الحال.

٢- إن المعنى العظيم ليس شرطاً لأن يخرج فيه شعر رائع؛ فقد يكون المعنى هكذا والصورة رديئة. ترى هل نقبل هذه الصورة الرديئة لأنها تحتوى على معنى عظيم؟ النظرة الجمالية الصرف، تقول فى الجواب كذلك: لا، بطبيعة الحال.

وهكذا يتفق دفاع الجماليين الشكليين عند العرب - وهم يصورون كما قلنا النزعة الغالبة - مع دفاع الشكليين المحدثين أنصار مذهب «الفن للفن» فيما يختص بمشكلة الصورة والمحتوى، فليس المعول عندهم على الموضوع أو المادة، وإنما المجال كله فى الصورة، فى الشكل.

٤- ولعلنا نذكر أن المبدأ الثالث لمذهب «الفن للفن» هو أن الاهتمام بالقيم الثانوية فى العمل الفنى، سواء أكان ذلك الاهتمام من جانب الفنان نفسه أو متذوق فنه، من شأنه أن يقلل من القيمة الفنية التى يتمتع بها العمل.

وهذا المبدأ من الأحجار الأساسية فى النظرة العربية لا بعد أن استعلنت فكرة الصناعة الأدبية وحددت عناصرها، بل منذ وقت مبكر نسبياً، فالشعراء أنفسهم فيما وصلنا عنهم من شعر منذ العصر الجاهلى لم يهتموا بالموضوعات الدينية مع أنهم كانوا يعيشون فى فترة الوثنية التى كانت حرية أن تثير فيهم ألوانا من النشاط الفنى، وقرر الأصمعى فيما بعد أن الشعر نكد بابه الشر فإذا أدخل فى الخير لان وضعف، أى إذا أضيفت إليه غاية غير غايته الفنية المحضة خرجت به تلك الإضافة إلى ضعف؛ أى أنه يبدأ فى فقدان قيمته الفنية يوم يحرص منشئه أو متلقيه على التماس غاية خيرة منه.

ولا تقف المسألة عند مجرد الرأى النظرى، بل نجد هذا المبدأ يتخذ أساساً قوياً من الأسس النقدية العربية. فإذا بنا نجد الأحكام تطلق على الشعراء أو على الشاعر بناء على هذا الأساس. فليبد عند الأصمعى ليس شاعراً فحلاً، ولم يكن شعره جيداً. لماذا؟ لأنه - كما

يقول الأصمعي - كان رجلاً صالحاً، وجرير لا يحسن النسب، بل هو شاعر متخاذل ضعيف، فليس لشعره ما لشعر عمر بن أبي ربيعة من نومة بالقلوب وعلوق بالنفوس. تحكم بذلك على جرير السيدة سكينة أو جاريته. لماذا؟ لأنه - كما قيل - هفيف. وعمر بن أبي ربيعة لشعره هذه الصفات المحببة رغم أنه «ما عصى الله عز وجل بشعر كما عصى بشعر ابن أبي ربيعة».

هذه الأحكام وكثير مثلها يؤكد لنا أن استهداف غاية خيرة في الشعر كان يحط من قدر الشعر والشاعر، لأن العرب لم يجعلوا مهمة الشاعر الوصول إلى الغايات الخيرة. وفقدان هذه الغايات في الشعر لا يمكن عندهم أن يتخذ أساساً للحكم على الشاعر بالرداءة أو التأخر؛ وإلا فماذا يكون أمر شاعر كأي نواس ومدرسة المجون بعامه، والشعراء الجاهليين والشعراء الذين شهد عليهم بالكفر، وكعب بن زهير وابن الزبير ومن تناولوا رسول الله (ﷺ) بالهجاء؟ هل تلتفى أسماؤهم وتحرق دواوينهم لأنها لم تستهدف خيراً؟ يجيب القاضي الجرجاني بأن لا، لأن الأمرين متباينان.

وإذن فيستوى أن يتناول الشاعر في شعره موضوعاً خيراً أو غير خير، وربما كانت الموضوعات غير الخيرة أنسب لطبيعة العمل الشعري عند العرب. ولا يرفع من قيمة القصيدة أن تستهدف الخير، بل شأن هذا أن يقلل من قيمتها الشعرية.

والشعراء كذابون^(١)؛ فهم - بحسب نص القرآن - يقولون ما لا يفعلون. ولكن ليس الصدق مما يرفع قيمة الشعر والشاعر، فليس الشاعر مطالباً بأن يكون صادقاً أو يقدم للناس في شعره مثلاً للصدق، فليست هذه مهمته الفنية، وإنما مهمته أن يحسن الكلام فحسب، وأما الصدق فمن صفات أناس غيره؛ تختلف طبيعة عملهم عن عمله، هم الأنبياء. فإضافة الصدق إلى الشاعر لا تخلق منه شاعراً ممتازاً ولا تكسب شعره قيمة، بل ربما تخلفت به؛ في حين أن الكذب يحسن منه، وهذه ولا شك مبالغة في إقصاء الغايات الأخرى غير الغاية الفنية الصرف عن ميدان الشعر، وفصل القيم الأخرى عن القيمة الجمالية الصرف في العمل الفني. وعلى هذا الأساس كانت الأغلبية - فيما يروي المرزوقي - تصدر عن هذا المبدأ: «أحسن الشعر أكذبه».

(١) الشعر عند بيكون «عمل كذابين محترفين» وعند سدني خداع ماهر. راجع

Stauffer: The Nature of Toetry; p.98.

٤- وقد رأينا برادلى يهتم بالتفريق بين المحتوى أو الموضوع وبين المادة والصورة فى القصيدة، على أساس أن المادة والصورة منفصلتان. وهو فى هذه الحالة يعطى القيمة للقصيدة لا للموضوع ولا للصورة، ولم ينف هذا عدم الفصل بين المادة والصورة، والنظر إلى الصورة وحدها مستقلة عن المحتوى على أساس أن الجمال يتركز فيها وحدها.

وقد وقف هذا الموقف عبدالقاهر الجرجانى، والحق إن موقف الجرجانى يبدو للنظرة الأولى غريباً أو متناقضاً؛ فهو فى مكان يأخذ بمبدأ الصنعة، ويذهب إلى أن سبيل الشعر سبيل التصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذى يعبر عنه سبيل الشئ الذى يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار فكما أن محالاً إذا أنت أردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل ورياءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصور.. كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان اللفظ والمزية فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه. وكما أننا لو فضلنا خاتماً بأن تكون فضة هذا أجود، لم يكن هذا تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغى إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معنى ألا يكون هذا تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام.

معنى هذا أن الجرجانى لا يعطى الأهمية للمعنى (للمادة المصنوعة) بل للصياغة أو لنقل الصورة. والمفاضلة بين الشعر على أساس المعنى ليست مفاضلة فنية؛ لأن المعانى ليست هى التى تحدد قيمة الشعر، بل تحددها الصورة.

وفى موضع آخر نجده يعطى الأهمية للمعنى، أو بعبارة أدق لا يتصور الألفاظ فارغة من المحتوى؛ فالألفاظ بغير المحتوى، أى الألفاظ فى ظاهرها، لا قيمة لها، إذ الشكل المحض لا يخلق مواقف جمالية مختلفة، لأنه يتأدى إلى الحواس، وعمل الحواس واحد عند الجميع. ولذلك يربط عبدالقاهر بين اللفظ والمعنى.

هذا هو التناقض الظاهر فى موقف عبدالقاهر. فإذا نحن نظرنا إليه على أساس التفرقات التى رسمها برادلى لم نجد تناقضاً، لأنه سيبدو فى الحالة الأولى كما لو كان يفرق بين الموضوعات والشعر (المعانى ليست هى التى تحدد قيمة الشعر)، فتكون المعانى فى هذا الحالة يقصد بها إلى الموضوعات وهو فى ذلك يتفق مع برادلى، ويبدو فى الحالة الثانية كما لو كان يمزج بين الصورة والمحتوى، أو بين اللفظ والمعنى (لا يتصور الألفاظ فارغة من

المحتوى) فيكون المعنى فى هذه الحالة يقصد به إلى دلالة اللفظ، وهو فى هذا المزج يتفق تماماً مع برادلى. وعندئذ يزول التناقض الظاهر فى موقفه، لأنه يهتم بالشعر صورة ومادة، فيجعل له القيمة، ولا تعنيه الموضوعات؛ لأن قيمتها فى ذاتها ليست قيمة شعرية.

وهكذا يمكن فهم موقف عبدالقاهر. فهو لا يريد أن يجعل الشكل المحض، الشكل الجامد، وهو موطن الجمال فى العمل الفنى، بل هو يضم إلى هذا الشكل الروح، وينفخ فيه من الحياة. فهو إذا أخذ بمبدأ الصنعة فى الأدب لا يريد تلك الصنعة الآلية بل يريد الصنعة التى تمتزج بالروح، فهى صنعة ولكنها حية.

وبهذا يقدم إلينا الجرجانى الفهم المعتدل لمذهب «الفن للفن» كما نتمثله فى فهم برادلى، فلا يحدثنا عن الصورة الجميلة منفصلة عن الروح ممترجة بها. وبذلك يكون المذهب فى تطرفه واعتداله، أو فى مفهومه الخاطئ ومفهومه الصحيح، قد تمثل عند العرب، قائماً على أساس من اعتبار الجمال من حيث هو خصائص موضوعية تتمثل فى الشكل، وتلقى بالحواس فتمتعها، ويكفيها غاية أن تمتعها، أما هذه الخصائص الجمالية الموضوعية فقد تمثلناها من قبل فى فصل سابق، تحت المفهومين العامين «الإيقاع» و«العلاقات» وقد رأينا مذهب «الفن للفن» يعنى بالإيقاع، لأن قوانين الإيقاع فى الحقيقة تتصل بالعناصر الحسية والموضوعية فى الصورة الجميلة. وعودة إلى هذا الفصل توضح لنا كيف كانت عناية العرب بتوفير قوانين الإيقاع فى الشعر كبيرة، ولا غرو، فهم كما رأينا يميلون ويميل معهم النقاد ميلاً واضحاً إلى مذهب «الفن للفن».

خاتمة

والآن - وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من بحث موضوعنا - ينبغي أن نجمل التحقيقات التي سبق عرضها مؤيدين فيها بعض الآراء أو مخالفين، وأن نقف عند التصورات الجديدة التي ارتأيناها، سواء منها ما يقف عند المشكلات الجزئية أو الفرعية. وما يتصل بالمشكلات الكبرى، وأبادر هنا فإذكر أن عامل الاقتصاد في المكان كان له أثر كبير على أسلوب هذا البحث، فخرج في أغلب الأحيان مضغوطاً، ليست فيه السماحة الكافية. ولكن الأهم من عامل الاقتصاد هذا هو طبيعة الموضوع بصفة عامة، وطبيعة الموضوعات التي استتبعها هذا الموضوع العام بصفة خاصة. فالموضوع في عمومها لا يسمح بالوقوف للبحث عن التعبير الجميل وإن كان هو موضوع الجمال. فرغم أنه كذلك - أو قل إنه من أجل ذلك - كان الميل بالعبارة دائماً إلى الصورة الدقيقة المحددة. وقد دفع بنا بحث الموضوع إلى ميادين بعيدة عن ميدان الأدب، كميادين الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والجغرافيا وعلم الأحياء إلخ، وهذه ميادين لا يصلح فيها للتعبير عن الحقائق إلا الأسلوب العلمى الدقيق. وأكثر من هذا أن فلسفة النقد الأدبى ذاتها لاتستخدم إلا هذا النوع من الأسلوب. وأذكر هنا بصفة خاصة كتاب جرّين «الفنون وفن النقد - The Arts and the art of Criticism». ولذلك كانت نظريات الفن والجمال من وضع الفلاسفة أو دارسى الفلسفة.

وكان لزاماً علينا - ونحن بسبيل بحث الجمال الأدبى الذى يتخذ أساساً للنقد - أى الجمال الذى يتمثل فى العمل الفنى - أن نعرض منذ اللحظة الأولى لمشكلة ينبغي أن يقف عندها كل باحث فى فلسفة الجمال منذ بداية بحثه، وهى مشكلة الفرق بين الجمال والإستطيقا. وهذه المشكلة حين يخضعها البحث للصورة الحسية تنتقل إلى بحث الفرق الجمالى بين الجمال الطبيعى والجمال الفنى. وقد صورت هذه المشكلة فى الفصل الأول، واتضح لى أن الإستطيقى ليس هو الجميل، والعكس صحيح، وأن الإستطيقا ليست هى الجمال، والعكس كذلك صحيح، بل إن الجمال ذاته أصبح ميدان الإستطيقا، فاختلقت عنه كما يختلف علم الأخلاق عن السلوك الإنسانى.

ويرجع الفضل الأكبر فى نشأة علم الإستطيقا للمدرسة الألمانية فى القرن الثامن عشر. أما قبل ذلك فقد كانت هناك نظريات فى الجمال، تمثلت منذ اليونان، منذ أفلاطون،

أو ربما رجعت إلى ما قبل أفلاطون، كما تمثلت في الفلسفة المسيحية فيما بعد، وفي عصر النهضة كذلك. ولكن هذه الفلسفة الجمالية كانت في أغلب الحالات تربط بين الجميل وأشياء أخرى تفهمه من خلالها، كالمتعة والمنفعة والأخلاق والدين. وقد استبعدت الإستطيقا كل الاعتبارات العملية في محاولتها فهم الجميل، أو بعبارة أخرى استبعدت تلك الأشياء التي تدخل ضمن طبيعة الجميل، وإن كانت تتخذ أساساً لفهم الجمال والحكم على الأشياء الجميلة. واقتصر ميدان الإستطيقا على الجمال في الفن. وقد كان ذلك تضييقاً وتحديداً لميدان الإستطيقا من جهة، ولكنه كان توسيعاً لمفهوم الجمال من جهة أخرى. ذلك أن القبيح كذلك دخل ميدان الإستطيقا، فأصبح القبيح الاستطيقى لا يختلف في شيء عن الجميل الإستطيقى. وهذا ما يعبر عنه بجمال القبح.

وقد استتبع ذلك تحقيقاً لنشأة الاستطيقا والتعريفات التي وضعها باومجارتن - وهو أول من استخدم لفظ الاستطيقا في دلالته الجديدة - وكيف أخذ اللفظ صورة عامة من الاستعمال منذ عهد كانت، ومحاولات القرن التاسع عشر لضم الإستطيقا إلى ميدان العلوم الوضعية، وكيف انتهت الاستطيقا - كما رأى سوريو - إلى أن أصبحت «علم الأشكال».

وإذا كانت مهمة النقد لا تقف عند مجرد التذوق بل هي في كمالها تمتد إلى مرحلة التقويم، أي الحكم بالجمال أو القبح، كان طبيعياً بناء على ما سبق من تفريق بين الجمال والاستطيقا - أن نجد نوعين من الحكم الجمالي، نوعاً يعتبر الجمال في علاقات الشيء موضوع الحكم بأشياء أخرى خارجة عنه ولها أهميتها من وجهة نظر الناقد الدينية أو الأخلاقية أو النفسية... إلخ، ونوعاً آخر يستبعد كل الغايات التي يمكن أن يهدف إليها ذلك الشيء، أي يستبعد علاقاته الشخصية، ويبحث في الشيء ذاته عن العناصر التي جعلته جميلاً أو قبيحاً. وقد سمينا النوع الأول من الأحكام أحكاماً جمالية عامة، ويمثلها النقد الشعبي، وسمينا النوع الثاني أحكاماً جمالية صرفاً، ويمثلها النقد الاستطيقى، أي النقد القائم على أساس من فهم الجمال والقبح فهماً إستطيقياً.

ولما كانت أحكامنا النقدية موزعة بين هذين النوعين - النقد الشعبي والنقد الاستطيقى - فقد كان لزاماً علينا أن نقف عند مفهومات الجمال والقبح التي اتخذت أساساً لهذين النوعين من الحكم. وقد تناولنا ذلك في الفصل الثاني من الباب الأول، فتتبعنا

مفاهيم الجمال والقبح فى تاريخ الوعى الجمالى منذ اليونان حتى بندقروتشه فى العصر الحاضر. وقد صادفنا بطبيعة الحال تعريفات كثيرة للجميل كما يفهمه أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وسانت أوغسطين وسانت بازيل وسانت توماس الاكوينى وليو الأسبانى، وكثير من الإيطاليين فى الفترة الأخيرة من النهضة، والفلاسفة العقليون والمدرسة الألمانية وعلى رأسها باومجارتن وكانت، ثم المدرسة النفسية فى القرن التاسع عشر وعلى رأسها هربارت وليس... إلخ، ولم يمكن الوصول بطبيعة الحال إلى تعريف نهائى للجمال، وازدادت الصعوبة عندما كان المفكرون يدمجون القبح فى الجميل، أو عندما كانوا يفصلون بينهما نهائيا، ويخرجون القبح من ميدان البحث. وقد تنوعت هذه التعريفات بحسب الاتجاهات العامة أو المفاهيم الفردية، أو بحسب الميادين الخاصة كالميتافيزيقا والتصوف والدين والأخلاق والعقل والحس، تلك الميادين التى يعمل فيها المفكرون. ولذلك كان الجمال أحيانا فى الأشياء، وأحيانا فى مدى موافقتها لنا، أو هو فى الخير أو النافع، وأحيانا يكون الجمال فى أرواحنا، أو يكون هو الخاصية التى يضيفها الفنان على الأشياء بروحه التى تدرك الجمال، والجمال فى بعض المرات يتمثل فى الوزن والتناسب والانسجام والنظام الذى يجمع بين الأشئات، وهو فى بعض مثال خارج الأشياء متحد بذات الإله، أو هو الكمال والتناسب والوضوح. أو ربما كان يتمتعنا بمجرد تأمله، وقد يكون علاقة رياضية صحيحة، وأحيانا يكون هناك جمالان، جمال حر هو الجمال الصرف، وجمال بالتبعية. وقد يكتفى البعض بأن يجعلوه علاقة بين أجزاء الشئ المفهوم. وبعضهم يستبدل بكلمة الجمال الصدق. وقد يكون الجمال هو كمال الحيوية فى الكائن الحى، أو كمال الحرية للكائن الحر... إلخ.

وفى ضوء التعريفات والمفاهيم الكثيرة للجمال كما تمثلت لنا فى تاريخ الوعى الجمالى رحنا نصنف هذه التعريفات بحسب اتجاهها إلى فهم طبيعة الجمال فوجدناها تنقسم بديا إلى مجموعتين، مجموعة تعرف الجمال تعريفا عاما، ويقام على هذا التعريف نقد (أى أحكام جمالية) هو النقد الذى سميناه بالنقد الشعبى، ومجموعة تعرف الجمال فى ذاته المستقلة، وتبحث طبيعته وقوانينه الخاصة الثابتة، ويقوم على ذلك نقد (أى أحكام جمالية صرف) هو النقد الذى سميناه بالنقد الإستطيقى. وفى النقد الشعبى تدخل اعتبارات خاصة فى الحكم على الجميل؛ اعتبارات ليست تكون جزءا من طبيعته، ولكنها اعتبارات مرجعها إلى ذات الناقد. وفى النقد الإستطيقى تستبعد كل هذه الاعتبارات

الشخصية الخارجية الخاصة بالناقد ذاته ولا يبحث في الجميل إلا عن العناصر المحققة موضوعياً فيه، التي اشتركت في إعطائه ذلك الوصف، والقوانين العامة التي تمثلت في ذلك الجميل. وقد انتقل بنا ذلك التقسيم فوراً إلى مشكلة الذاتية والموضوعية في الحكم الجمالي، فالمجموعة الأولى من الأحكام تمثل الذاتية، والمجموعة الأخرى تمثل الموضوعية.

وقد مضينا في الفصل الثالث من الباب الأول إلى تصوير آراء القائلين بالذاتية، سواء من المفكرين والأدباء كما صورنا آراء الواقفين في الجانب المناظر. وموضوع المناظرة كثيراً ما يخلق في بعض النفوس الميل إلى الحل الوسط. ولذلك وجد من يأخذ بأن جمال الأشياء الحسية يكمن لا في العقول ولا في الأشياء الطبيعية ذاتها ولكن في نقطة التقاء معينة عن إنتاج الطرفين، وإن كانت في ذاتها ليست عقلية ولا طبيعية. أما نحن فقد ارتضينا - بحسب خطتنا العامة في هذا البحث - رأى جورج إدوارد مورفي أن الشيء يعد جميلاً إذا اشتمل على صفات من شأنها أن تجعله جميلاً. ولكن هذه الصفات ليست بطبيعة الحال كل صفات الشيء. والذي يحكم على الشيء بأنه جميل يكون قد رأى فيه هذه الصفات بالذات التي عرفها فيه، دون أن تثير في نفسه أي عاطفة نحو الشيء. وهذا يختلف عن الحالة الأخرى التي يرى فيها الشيء جميلاً، لا لأنه عرف فيه هذه الصفات الخاصة، ولكن لأن الشيء من حيث هو كل (أي بجميع صفاته) قد أثار في نفسه عاطفة أو شعوراً، فهو عندئذ لا يعرف شيئاً بشأن هذا الشيء، وإنما هو يشعر بشيء. فإذا حكم عليه بأنه قبيح فليس معنى ذلك أنه عرف فيه صفات خاصة بالقبح، وإنما هو شعور ثار في نفسه إزاء هذا الشيء.

وقد اتجهت مجموعة المفاهيم والتعريفات التي أطلقت على الجمال لتصوير النزعة الذاتية إلى البحث عن مضمون الشيء أو فائدته، وارتبط جمال الأشياء بهذا المضمون أو الفائدة. كما اتجهت مجموعة المفاهيم والتعريفات التي أطلقت على الجمال لتصوير النزعة الموضوعية إلى البحث في العناصر البنائية الشكلية والقوانين التي تتحكم في الشكل، وارتبط جمال الأشياء بهذه العناصر والقوانين حتى أصبحت الإستطيقا هي علم الأشكال كما رأينا. وهنا تحولت المشكلة إلى صورة أخرى، فظهرت في ذلك الخلاف المستفيض الذي لم ينته بعد حول القيمة المعطاة للعمل الفني، هل هي للمحتوى (سواء أكان فكرة أم شعوراً) أم للصورة. وقد أرجأنا بحث هذا الإشكال إلى الباب الأخير لأهميته بالنسبة لدرس النقد العربي بصفة خاصة والنقد الأدبي المعاصر بصفة عامة. وانتهينا إلى اعتبار أن الحكم

الجمالى بمعناه الصحيح (الإستطيقى) هو ما انصب على الصورة. وأنه بمعناه الأعم هو ما انصب على العمل من حيث هو كل.

ثم كان طبيعياً - وقد انتهينا إلى أن الأحكام النقدية تنقسم بين الذاتية والموضوعية - أن تبرز مشكلة الذوق لتواجهنا؛ فالشائع أن أحكام الناس النقدية تختلف لأن أنواقهم مختلفة، وبذلك يكون الذوق ذاتياً صرفاً، أى يكمن خلف ذلك القسم من الأحكام الجمالية الذاتية. ولكن هل اختلاف الأنواق فى الحكم على الجميل معناه أن الأشياء تكون جميلة وغير جميلة فى الواقع من فرد إلى آخر، وعندئذ يكون الجمال نسبياً، أم أن فى الأشياء جمالا لا يختلف من فرد إلى آخر هو موضوع لذوق مطلق، وعندئذ يكون الاختلاف لسبب آخر غير جمال الجميل أو قبح القبيح؟ وبعبارة أخرى موجزة: هل يختلف الذوق لسبب فى الشئ المحكوم عليه أم لسبب فى الذوق نفسه؟ وقد انتهينا من بحث هذه المسألة إلى تقرير نوعين من الذوق، الذوق بمعناه العام، هو الذى يختلف بين الناس، وتتعدد لذلك الاختلاف الأسباب (كضعف الحواس أو فقدان بعضها أو ضعف الملكة العقلية... إلخ) والذوق بمعناه الخاص، وهو الذوق الجمالى الذى يحكم على الجمال البحت فى العمل الفنى ويكاد يظهر باتفاق بين الجميع كما تظهر قواعد النحو فى العبارة اللغوية بالاتفاق التام. والذوق بمعناه العام هو الذوق الذى يحدث فيه التفاوت بين الناس، والذوق بمعناه الخاص هو الذى يظفر، أو ينبغى أن يظفر، باتفاق بين الناس، لأنه موضوعى يأخذ بالقواعد العامة للفن. وأحكام الذوق بمعناه العام حسية ونسبية، على حين أن أحكام الذوق بمعناه الخاص عقلية ومطلقة. الأولى أحكام شخصية والأخرى موضوعية. هذه شخصية لأنها لا تعبر عن ذات الفرد دائماً وإنما هى تتأثر إلى حد بعيد بأراء الأشخاص الآخرين المتصلين به شخصياً أو فكرياً، وبالأراء السائدة فى مجتمعه، وبالوراثات القديمة لجنسه... إلخ. وتلك موضوعية لأنها تنصب على صفة خاصة فى الشئ.

وقد كان طبيعياً أن يسلمنا ذلك إلى تصوير الأسس الجمالية التى تقوم عليها الأحكام النقدية الذاتية، وتلك الأسس الجمالية التى تقوم عليها الأحكام النقدية الموضوعية. وقد صنفنا هذه الأسس جميعاً على هذا النحو :

(أ) أساس المنفعة: هل الجميل هو النافع؟ وتختلف الأراء فبعضها يؤكد

وبعضها ينفي، ولكل من الجانبين حججه، وكان رأينا مع البعض الذى لا يشترط النفع فى الجميل. وقد يغالى البعض (رسكن) فيذهب إلى أن الشئ إذا صار نافعا فقد جماله.

(ب) الأساس التعليمى: وهو أن يتطلب الناقد من الفنان أو الأديب أن يعلمنا شيئا من خلال عمله الفنى. فيكون تعليمه لنا هو الأساس والجوهر، أما المتعة فتأتى تالية لذلك، لأنه يمتعنا من خلال تعليمه، والرأى المقابل يقلب القضية رأسا على عقب. وقد مضينا مع القائلين بأننا من خلال استمتاعنا بالعمل الفنى نتعلم مما فيه من خبرة وتجربة.

(ج) الأساس الأخلاقى: وهو أخلاقى فى بعض الأحيان ودينى فى بعضها الآخر. ومنشؤه أن الجمال والخير لا يمكن انفصالهما... ولكن من الممكن التمييز بينهما.. فمن الواضح أن الجمال يقدم إلى قدرتنا على المعرفة شيئا منظما فوق الطيب ويعلو عليه. لهذا فإن ما يكفى لأن يلبي الرغبة يسمى طيبا، ولكن ذلك الذى يمتع فهو يسمى جميلا.

وقد لاحظنا أن الأسس الثلاثة السابقة ترجع إلى اليونان، وكان اهتمامهم بالفن المسرحى سببا فى اهتمامهم بالموضوع (المحتوى أو الفحوى). واحتفالهم بما للفن من قيمة نفعية أو تعليمية أو خلقية، ولم يعرف العرب - فيما هو شائع - فن المسرحية؛ فهل معنى هذا أنهم لن يقيموا فى تقديم وزن للقيمة النفعية أو التعليمية أو الخلقية؟ وسيأتى جواب ذلك عند فحص ذلك النقد.

(د) الأساس التاريخى: ويظهر فيه التأثير بعاطفة حب القديم والحكم على السابقين من خلال هذا التأثير، وتفضيل ما جاءوا به - كائنا ما كانت قيمته - على ما يجئ به المحدثون، وتقوم المؤثرات الشخصية بدور كبير كذلك فى بناء هذا الأساس، فيصدر الحكم على الشئ بناء على ما سميناه «سمعته» التاريخية.

(هـ) الأساس الاجتماعى: وهو يمثل المرحلة الثالثة فى تاريخ الإستطبيق العام، وهى إستطبيق المشاركة الوجدانية الاجتماعية، ورائدها هو جويو. أما المرحلة الأولى فكانت إستطبيقا المثال، ورائدها أفلاطون، والمرحلة الثانية هى مرحلة إستطبيقا الإدراك الحسى وعلمها كانت. وهذا الأساس يربط بين الفن والحياة فى شتى مظاهرها، ويؤكد أن للفن غاية. ومن ثم فهو يختص بالأسس السابقة جميعاً. وهذه الأسس جميعا تهتم بالمحتوى وتعطيه المكان الأول. أما الشكل فلا توليه كبير عناية. ولذلك كانت الأحكام التى تقوم عليها ذاتية نسبية.

(و) الأساس النفسى: إن حالة متلقى العمل الفنى النفسية تؤثر فى إقباله أو نفوره من هذا العمل، وتحدد بالتالى حكمه عليه، إذا هو انتقل من مجرد مرحلة التلقى والتذوق إلى مرحلة التقدير والتقويم. والأساس النفسى أساس ذاتى بطبيعة الحال. وانتهى بحث هذا الأساس إلى تصنيف الناس بحسب موقفهم من العمل الفنى نتيجة للتجارب التى بدأها بـ Ballough فى معمل علم النفس بكمبريدج. وتقوم نظرية الترابط بتقديم التفسيرات اللازمة لموقف النوع الربطى الذى يربط بين الشئ موضوع الحكم وأشياء أخرى خارجة لها صلتها بنفس الناقد، والنوع الآخر الذى يصدر حكمه نتيجة المشاركة الوجدانية أو الاتحاد الفنى، ثم النوع الذى ينقل الأشياء الخارجية إلى الشئ موضوع الحكم، وهو النوع التشخيصى. والحال أنه فى كل هذه الأنواع لا ينصب الحكم على الشئ بقدر ما يصور حالة الناقد النفسية. وقد قدم فرويد مفهوم الجنس من حيث هو عامل مسبب للنشاط والتذوق الفنى، وتقدمت المدرسة التطورية بمبدأ اللعب، وقد ظهر نتيجة لذلك النوع الفسيولوجى أو الذاتى.

وخلاصة كل ذلك:

١- أن النقد القائم على التحليل النفسى والتفسير ليس نقداً جمالياً بالمعنى الدقيق أو بالمعنى العام؛ لأنه لا يأخذ على عاتقه عبء التقويم أى القول بالجمال والقيح.

٢- أن النقد القائم على أساس الترابط النفسى بصوره المختلفة ليس جمالياً بالفن الدقيق؛ لأنه لا ينصب على الشئ الذى هو موضوع الحكم بقدر ما يصور حالة الناقد الخاصة.

٣- أن النقد القائم على أساس تأثيرات الناقد الفسيولوجية والحسية ليس هو النقد الجمالى البحث، لأنه يتصل بالصورة الثانية، والحكم عليها حكم ذاتى.

(ز) الأساس الجمالى البحث: قدم إلينا تصنيف علماء النفس نوعاً آخر سمي الصنف الموضوعى، وهم الذين يبحثون عن عناصر الجمال فى الجميل ذاته على أساس أن هذه العناصر غاية فى ذاتها لازمة لتمييزه عن الأشياء العادية. وفى العمل الفنى تصبح هذه العناصر غاية فى ذاتها، وهنا نجد ميداناً فسيحاً لنشاط النزعة الشكلية (الفورمالزم) وهى تربط بين تلك العناصر وبين النظام الذى فى الطبيعة وفى عقولنا على السواء.

ويجمع هذه العناصر قانونان عامان:

(أ) الإيقاع: ويشتمل على: النظام والتغير والتساوى والتوازي والتوازن والتلازم والتكرار.

(ب) العلاقات: وهى نوعان: علاقات تتم فى وقت معاً وعلاقات تتتابع فى الزمان. وإدراك العلاقات فى الصورة هو كشف فى الواقع عن عناصر جمالها.

حتى إذا ما انتهينا من ذلك القسم النظرى من البحث ذهبنا إلى النقد العربى ندرسه فى ضوء ما سبق من بحث. وكانت محاولتنا الأساسية فى الباب الثانى هى تصنيف الأحكام النقدية فى الكتب العربية بحسب الأسس التى سبق أن صورناها فى الباب الأول. وكان لزاماً - قبل أن نقوم بهذه العملية - أن نتصور مفهوم الجمال عند الشعراء والمفكرين والنقاد العرب قبل أن نفحص أحكامهم النقدية، وقد أفردنا لذلك الفصل الأول، وانتهينا فيه إلى أن مفهوم الجمال عندهم جميعاً أنه إدراك حسى؛ فالحواس هى التى تدرك الجمال فى الجميل. وهناك الجمال المعنوى الذى يدرك بالبصيرة، ولكن لما كان العمل الأدبى فى الواقع محسناً فقد انصرفنا الأغلبية إلى الاهتمام بالجمال الشكلى الذى يتأدى إلى الحواس فيلذها أو يؤذيها. وكان قصارى العمل الأدبى الناجح أن يحدث هذه اللذة. وقد أمكن ضبط القواعد الشكلية التى تجعل الشكل جميلاً، وأصبحت هى قواعد الصنعة الأدبية والذين اهتموا بالتأمل كالأمدي، أو الحرية كالقاضى الجرجانى أو الفكرة كعبد القاهر الجرجانى، لم يخرجوا من قيود الصنعة، ولكنهم أضافوا إليها ما يدرك بالبصيرة، فخففوا من وطأة هذه القيود، وبعثوا فى تلك القواعد شيئاً من الروح.

وبعد أن اتضح لنا مفهوم الأدب ومفهوم الجمال مضيننا نفحص الأحكام النقدية بناء على الأسس الذاتية والموضوعية السابقة، فانتهينا إلى ما يأتى:

(أ) أساسا المنفعة والتعليم: اختار بعض الناس شعراً وفضلوه لأنه مفيد فى التربية والتأديب... إلخ، ولكن الباحثين عن هذه القاعدة كانوا قلة فى النقد والشعراء على السواء.

(ب) الأساس الأخلاقى (والدينى): لم يستجب الشعراء ولا النقاد للنزعة الأخلاقية أو الدينية، وفصلوا بينها وبين الأدب فصلاً تاماً، بل ربما أدركوا فيها خطورة على

الأدب. ولم يكن تآثرهم بالقرآن إلا من ناحيته الجمالية الشكلية فقط فيما عدا قليلين من شعراء الصدر الأول للإسلام.

(ج) الأساس التاريخي: وقد تمثل في بيئة بذاتها هي بيئة علماء اللغة الحريصين عليها، الذين دفعهم هذا الحرص إلى التعصب للقديم على الجديد، لا لفتيته ولكن لمجرد قدمه.

(د) الأساس الاجتماعي: خضعت القصيدة العربية في شكلها لاعتبارات اجتماعية، وتبنى النقد هذه الاعتبارات واتخذها أساساً، وبها جعل لكل شاعر طبقة بذاتها ينتسب إليها. وهذه الاعتبارات لم تكن تتصل بجمال العمل الفني، ولكنها كانت تتصل بالأوضاع الاجتماعية. كما انقسم هذا المجتمع طبقتين: العامة والخاصة، فكان هذا الانقسام سبباً في معارك أدبية تنتهى بالتوفيق بين الطرفين. وتطلب الناقد من الشاعر أن يراعى الطبقتين.

(هـ) الأساس النفسى: وتندرج تحته كل الأحكام التى كان الناقد يتحدث فيها عن نفسه أو عن أشياء أخرى أثارها فيه العمل الأدبى، لا عن هذا العمل الأدبى ذاته. ولذا فهو يتحدث عن الجمال، ولكنه يتحدث عن أثر العمل فى متلقيه بما هو فرد.

والشعر عند العرب صناعة، والجمال يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى المحتوى، وهو فى الفن أكمل منه فى الطبيعة، وإن كانت هذه القوانين فى ذاتها قوانين طبيعية، ومن ثم كثر عندهم النقد القائم على الأساس الجمالى الصرف، الأساس الذى يهتم بجمال الصورة الأولى. وهم فى بحثهم عن هذا الجمال الموضوعى قد كشفوا عن الأساسين المشتركين فى كل الفنون: الإيقاع والعلاقات، وحاولوا تصوير قوانينهما بصورة ملموسة، ثم اتخذوا منها أساساً للنقد، للحكم بالجمال والقبح، وهم فى ذلك كانوا نقاداً إستطيقين بالمعنى الصحيح.

ثم جاء دور التفسير لهذه المواقف الجمالية التى تمثلت لنا فى النقد العربى. وقد مهدنا لذلك ببحث قضية «روح العصر» وحاولنا أن نلمس التوازى فى النزعة وفى الخصائص بين الفن القولى عند العرب وفن آخر من الفنون التشكيلية هو فن التصوير (الزخرفة العربية «الأرابيسك») وكل ذلك لكى نتحقق أن ما انتهينا إليه من رأى فى أن النزعة الجمالية عند العرب كانت نزعة لا تقتصر على فن من الفنون الأدبية بل كانت تتمثل فى أكثر من ميدان من

ميادين النشاط الروحي والفكرى، بحيث نستطيع أن نعد هذه النزعة ظاهرة عامة. ويزيد من قوة هذه النتائج دراسة الموسيقى العربية. وعدم معرفتنا الكافية بدقائق هذا الفن العربى هو ما منعنا من اقتحام هذا الميدان. ولكن كم كان مثيراً لدهشتنا أن نجد المختصين فى الفن العربى يتجهون فى تشخيصه إلى نفس النتائج التى انتهينا إليها فى تصوير الفن القولى.

وفى محاولة التفسير وقفنا عند المؤثرات العامة كالبينة الطبيعية، وحاولنا أن نفسر فى ضوء من النظر إلى الصحراء العربية ظاهرة الوحدة، وربطنا بينها وبين الدائرة الخالدة فى الصحراء، دائرة الأفق. ومن ذلك تطرقنا إلى تفسير ظاهرة الإيجاز وظاهرة التكرار وظاهرة التجريد، والتعادل والتوازن والتوازي التى عرفها النقاد والبلاغيون وتمثلت لهم فى الأعمال الأدبية. وفى هذا المجال ناقشنا تفسير الميل إلى الثبات على التقاليد إلى حرارة الجو. وهو رأى قال به منتسكيو. كما عرضنا الرأى الذى يرد كل الظواهر الإبداعية إلى العبقرية، وينفى كل أثر للبينة الطبيعية، وهو رأى شارل برنار.

ثم عرضنا لنظرية الأجناس من حيث إنها تتخذ أساساً للتفسير كذلك. وهى تذهب إلى ما يأتى:

١- تختلف الشعوب عقلياً ونفسياً.

٢- تتفاوت درجات الرقى بين الشعوب بحسب مميزاتها العقلية والنفسية.

٣- أفراد الأمة يمثلون وحدة فسيولوجية ووحدة فكرية.

وبذلك ينشأ طرفان للتفسير: فى الطرف الأول تقوم نظرية البيئة الطبيعية وفى الطرف الآخر تقوم نظرية الوراثة الجنسية. ثم يأتى الرأى الوسط الذى يجعل الإنسان نتيجة لوراثته وبيئته على السواء، على أن تظل البيئة بمثابة صمام الأمان يظهر من هذه الوراثة بحكمة وبقدر.

والوصف الذى يوصف به العقل العربى هو أنه نوطابع تركيبى. وهذا يفسر لنا ظاهرة الإيجاز، والعناية بالوحدة (البيت فى القصيدة). وكذلك يوصف بأنه تغلب عليه النزعة التجريدية، وهذا يفسر عدم عنايته بالتفصيلات واكتفاءه بالخطوط الأساسية الدالة. وبذلك تلتنقى التفسيرات البيئية والجنسية الوراثة عند نتائج موحدة.

والبيئة والجنس مؤثرات داخلية. وهناك المؤثرات الخارجية، ويقصد بها العوامل الحضارية الخارجية المؤثرة في النوق العربى وموقفه الجمالى. وقد وجد من يقول بالدور الإيجابى لهذه المؤثرات الخارجية ومن يشك فى قيمتها بالنسبة لحياة العرب الفنية. من ذلك الشرقيون والمستشرقون. وقد صورنا آراء الطرفين من المحدثين. فلما وجدنا حجج الطرفين غير مقنعة عطفنا على القدامى أنفسهم نستجليهم الأمر قبل أن نستخلص رأياً من بين هذه الآراء المتعارضة، وهناك وجدنا نفس الإشكال قائماً، ووجدنا طرفين متقابلين. ومن فحص كل الآراء التى وردت فى هذا الموضوع - رغم اعترافنا بأنه يحتاج إلى كثير من المادة والتحقق حتى الآن - صورنا أميل إلى القول بأن المؤثرات الخارجية لم يكن لها دور إيجابى واضح فى ميدان الأدب العربى، وبالتالى فى ميدان النقد، بخاصة فى المشكلات الكبرى الجوهرية فى الأدب والنقد. ولكن هذا لا ينفى أن تكون هناك آثار غير مباشرة فى بعض المشكلات الجزئية التى وقف عندها البيانيون يوم حاولوا حصر الأنواع والعناصر الفنية. وتبدأ مظاهر ذلك عند قدامة بن جعفر ثم تفتقر فى القرن الرابع، ثم تعود للظهور، حتى تتسلمها المدرسة الفلسفية، مدرسة السكاكى فيما بعد، فإذا بنا نجد علماً هائلاً من العلوم العربية، ولكنه علم لا يصلح للتفاعل مع الحياة.

ومما لا شك فيه أن حديثنا عن الأسس الجمالية للنقد العربى سيثير الدهشة؛ إذ كيف نتحدث عن النقد العربى فى عصوره ومجتمعاته المختلفة. وقد دافعنا فى مقدمة الفصل الثانى من هذا الباب الثالث الخاص بالتفسير عن موقفنا، وفحصنا الصعوبات الوهمية التى تبدو لمن ينظر من بعيد.

ولقد خلف لنا المجتمع العربى الجاهلى صوراً ثابتة من المثل والتقاليد الفنية. ومن ذلك النظرة إلى المرأة، ومبدأ المروءة بما ينطوى عليه من شجاعة وكرم. هذا فيما يختص بالمضمون، أما فيما يختص بالشكل فقد وضعت كل التقاليد الشكلية للقصيدة العربية منذ ذلك العصر، ولم يطرأ عليها فى عصور الأدب وبيئاته المختلفة تغير جوهري من حيث الشكل والبنية.

وقد وقفنا عند النظام القبلى لننظر من خلاله إلى نظام القصيدة العربية وقد سبقنا إلى تطبيق هذه المحاولة هيلديه زولوشر فى محاولتها تفسير الظاهرة السائدة فى بناء

الجامع العربى (وهى توازى الظاهرة السائدة فى بناء القصيدة العربية) وقد جاءت بمجئ الإسلام حكومة مركزية فتغير نظام الحكم القديم. ولكن نظام القصيدة لم يصبه أى تغير. وقد ظلت الظاهرة الفنية البنائية للقصيدة العربية كما هى، رغم اختلاف العصور والبيئات الاجتماعية، كما كان طبيعياً أن تمثلت هذه الظواهر البنائية فى الجامع العربى.

ولسنا ننكر أن المجتمع العربى أصابه تغير بعد مجئ الإسلام. ولسنا ننكر كذلك أن هذا التغير كان له أثره فى الحياة الفنية. ولكنه لم يمس بنية القصيدة وإن مس بعض تفصيلاتها. فالطبقية التى عرفت فى عصر الإسلام أدخلت فى ميدان النقد مبدأ عام، وهو أن يكون لكل ممدوح صفات خاصة بطبقته، يراعيها الشاعر، وإلا سقط مدحه، ولكن ذلك لم يؤثر فى الصورة التقليدية للقصيدة.

وقد درسنا ظاهرة الطبقة الاجتماعية والطبقية الثقافية فى المجتمع العربى، وبينما كان لها من أثر فى المبادئ النقدية والفنية. وعلى أساس هذه الطبقة الاجتماعية بمظهرها فسرنا كذلك ظاهرة «الثبات» فى التقاليد الفنية رغم اختلاف الأزمنة والبيئات الاجتماعية. ولم ننكر أن يسود كل مجتمع عربى طابع أو طابع مميزة. ووقفة عند بعض المجتمعات بينت لنا كيف تعاونت هذه المجتمعات على المحافظة على التقاليد القديمة، كل مجتمع من الناحية التى كانت تسير طابع الحياة فيه. وكانت المادة الجديدة التى استغللناها فى التفسير هى تلك الخبرات الجمالية الاجتماعية التى كان لها صداها عند النقاد والشعراء على السواء، والتى تمثلت فى ميدان التجارة والصناعة كتجارة الرقيق والخيول، وكصناعة النسيج والثياب والنقود والعقود.

ثم كان لزاماً أن نقف فى الجزء الثانى من هذا الفصل وقفة أخرى عند اللغة العربية ذاتها فالفن القولى أداته اللغة. وربما كانت جماليات اللغة لها دور كبير فى تكييف نطق متعلميها وأبنائها على حد السواء وقد ناقشنا صلة اللغة بالجنس ورأينا أنها لاتصور حقيقة، ولكنها ترجع إلى الأسطورة. وقد وقفنا على خصائص اللغة العربية فى بنية العبارة، وصورنا رأى عبد القاهر الجرجانى فى الفرق بين الجملة السليمة نحوياً، والجملة الجميلة، وقد رد ذلك الجمال إلى النظم كما هو معروف.

وقد كانت «وضعية» اللغة العربية تتحكم فى الأدباء تتخذ أساساً لنقد أدبهم. وقد

وقفت هذه الوضعية حجر عثرة فى سبيل التعبير عن كل جديد، وفى سبيل محاولة الخروج على التقاليد الفنية المتوارثة. وهذا ليس معناه أن فى طبيعة العربية جموداً؛ فهى من أكثر اللغات استعداداً لتقبل الأفكار وصياغتها، ولكن «الوضعية» هى التى أظهرتها بهذا المظهر. والغريب أن هذه الوضعية لم تكن من تزلزلت اللغويين كما نتصور، فإنها ظهرت منذ وقت مبكر، حين قال طرفة عبارته النقدية المشهورة (استنوق الجمل) - كما تقول الرواية.

وقد انتهينا إلى أن طبيعة اللغة العربية طبيعة تركيبية وليست تحليلية؛ فالألفاظ فيها كالأوعية. وربما جعلت العرب كثيراً من الأمتعة فى وعاء واحد. وهذه الطبيعة التركيبية تتمشى مع كل الاتجاهات والظواهر الفنية التى تمثلت لنا فى الفن القولى.

وأخيراً تأتى المقارنة، وقد عقدنا الفصل الأول من هذا الباب للمقارنة بين مفهوم الشعر عند العرب كما عرفناه من قبل والمفهوم الحديث. ومازلنا قريبين من هذا الفصل ويكفى هنا أن نسجل نتائجها.

(أ) تتميز النظرة الحديثة بتحدد المعانى وانضباطها بما لا يترك مجالاً للحدس والتخمين أو لأكثر من فهم واحد. والنظرة القديمة فيها كثير من الإبهام والاتساع الذى يفتح الباب لكثير من الاحتمالات.

(ب) وبينما تتصور النظرة الحديثة العمل الفنى كاملاً فى جميع مراحلها وبجميع عناصره نجد النظرة القديمة تغلب عليها الجزئية.

(ج) والنظرة الحديثة توحد الأساس الجمالى للغة والتجربة الشعرية وتمزج بينهما، وتنظر إلى اللغة من حيث هى كائن له شخصيته، فى حين يغلب على النظرة القديمة تصور جماليات اللغة منفصلة غالباً عن التجربة، بل لم يكن هناك اعتبار لهذه التجربة.

(د) والنظرة الحديثة تعنى بالشعر بوصفه ظاهرة إنسانية، وبالقصيدة بما هى عمل فنى متكامل، فى الوقت الذى تقل فيه عناية النظرية القديمة بدراسة القصيدة.

(هـ) ولعل من أهم ما نستخلصه من فرق بين النظرتين هو أن الشعر فى النظرة الحديثة تجربة وفى النظرة القديمة صناعة. وهو فرق بالغ القيمة من حيث إن جماليات التجربة تختلف اختلافاً شنيعاً عن جماليات الصناعة.

ثم يأتى الفصل الثانى والأخير فى باب المقارنة، وقد قارنا فيه بين مذهب «الفن للفن» فى العصور الحديثة، وبين الاتجاه الجمالى الصرف الذى سبق أن تمثل لنا فى بحث الأسس فى النقد العربى.

وقد بحثنا الأصل الفلسفى لهذا المذهب، وأرجعناه إلى كانت والمدرسة الشكلية والمدرسة التطورية الإنجليزية، ومدرسة اسبنسر. ثم بحثنا مبادئ هذا المذهب وما يثير من سوء فهم، وذلك من خلال دراسة برادلى القيمة له، وهنا وقفنا لنواجه مشكلتنا القديمة المرجأة، وهى مشكلة الشكل والمحتوى.

وبتلخص الخطوط الأساسية لهذه النظرية فى:

١- أن التجربة غاية فى ذاتها.

٢- أن قيمتها الشعرية كامنة فيها، وهناك قيم أخرى ثانوية وليست قيما شعرية.

٣- أن الاهتمام بالقيم الأخرى يقلل من القيمة الشعرية.

وبالنظر فى الأساس الجمالى للنقد العربى تمثلت لنا هذه الخطوط، كما وجدنا مواضع سوء الفهم التى نبه إليها برادلى تظهر بعناية النقاد، وإن كنا قد ميزنا أخيراً عند عبدالقاهر الجرجانى الفهم الصادق لمذهب الفن للفن كما صوره برادلى من خلال فهمه، فهو لا يحدثنا عن الصورة الجميلة منفصلة عن الروح بل ممتزوجة به.

وإلى هنا ينتهى بنا المطاف، ونحسب أننا بذلنا فى كتابة هذا البحث كل ما نستطيع، ولكننا نحسب أيضاً أنه ما يزال فيه مجال لكل من يستطيع.

ثبت المراجع

(١) المراجع العربية:

- ١- إبراهيم (الأستاذ طه أحمد): تاريخ النقد الأدبي عند العرب، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧.
- ٢- ابن الأثير (ضياء الدين الموصلى): المثل السائر، ط بولاق سنة ١٢٨٢هـ.
- ٣- ابن جعفر (قدامة): جواهر الألفاظ، ط الخانجي سنة ١٩٣٢.
- ٤- ابن جعفر (قدامة): نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى سنة ١٩٤٨.
- ٥- ابن رشيق: العمدة، الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧.
- ٦- ابن رشيق: قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، ط الخانجي سنة ١٩٢٦.
- ٧- ابن سلام: طبقات الشعراء، ط بريل بليدين سنة ١٩١٢.
- ٨- ابن سينا: رسالة في البلاغة والخطابة، صورة فوتوغرافية برقم ٢٦٣٣٥ بمكتبة جامعة القاهرة.
- ٩- ابن طباطبا: عيار الشعر، نسخة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بالأمانة العامة للجامعة العربية.
- ١٠- ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ط ليدن سنة ١٩٠٢.
- ١١- ابن المعتز: البديع، نشره كراتشكوفسكى، لندن سنة ١٩٣٥.
- ١٢- ابن النديم: الفهرست، ليبتزج سنة ١٨٧٢.
- ١٣- أبو تمام: ديوان الحماسة، المكتبة الأزهرية، ط ٣.
- ١٤- اسحق (محمد عبدالعزيز) الذوق الفنى عند إدمون بيرك، مجلة الكاتب المصرى، أكتوبر سنة ١٩٤٧.
- ١٥- إسماعيل (عز الدين): بين الشاعر والناقد، مجلة الثقافة، عدد ٧٢٨.
- ١٦- إسماعيل (عز الدين): القبح والعمل الفنى، مجلة الثقافة، عدد ٦٢١.
- ١٧- إسماعيل (عز الدين): النقد التفسيرى للأدب، مجلة الثقافة، الأعداد ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٥، ٧٠٦.
- ١٨- الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، ط دار الكتب والساسى.
- ١٩- الأصفهاني (الراغب): محاضرات الأدباء ط المولى سنة ١٢٨٧هـ.
- ٢٠- الأمدى: الموازنة، نشرها محمود توفيق، ط ١ سنة ١٨٤٤.

- ٢١- أمين (الدكتور أحمد): فجر الإسلام، طه لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥.
- ٢٢- أمين (الدكتور أحمد) النقد الأدبي، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٢.
- ٢٣- الأهوانى (الدكتور أحمد فؤاد): تقدير الجمال، مجلة الكاتب المصرى يناير سنة ١٩٤٨.
- ٢٤- بدوى (الدكتور عبدالرحمن). أرسطو - خلاصة الفكر الأوربي، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٤٤.
- ٢٥- بدوى (الدكتور عبدالرحمن)، فن الشعر لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣.
- ٢٦- بكر (كارل هينرش): تراث الأوائل فى الشرق والغرب، ضمن دراسات لكبار المستشرقين نشرت بعنوان «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى، ط٢ مكتبة النهضة سنة ١٩٤٦.
- ٢٧- البهيى (الدكتور نجيب): تاريخ الشعر العربى، ط دار الكتب سنة ١٩٥٠.
- ٢٨- التوحيدى (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩.
- ٢٩- التوحيدى (أبو حيان): المقابسات، تحقيق السندوبى. المكتبة التجارية سنة ١٩٣٩.
- ٣٠- الثعالبي: أبو الطيب المتنبي، وماله وما عليه، ط١، سنة ١٩١٥.
- ٣١- الثعالبي: اليتيمة، مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٧.
- ٣٢- ثعلب: قواعد الشعر، نشرة شيبيرلى، ط ليدن سنة ١٨٩٠.
- ٣٣- الجاحظ: البيان والتبيين، السندوبى، القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ٣٤- جاريت (أ. ف.) فلسفة الجمال، ترجمة عبدالحميد يونس ورمزى يسى وعثمان نوية، دار الفكر العربى.
- ٣٥- الجرجانى (عبدالقاهر): دلائل الإعجاز، مطبعة المنار، ط٢، سنة ١٣٣١ هـ.
- ٣٦- الجرجانى (القاضى): الوساطة بين المتنبي وخصومه، ط صبيح سنة ١٩٤٨.
- ٣٧- جويو (م): مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة سامى الدروبي، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٨.

- ٣٨- حسن (الدكتور زكى محمد): فنون الإسلام، مصر سنة ١٩٤٨ مكتبة النهضة المصرية.
- ٣٩- حسن (الدكتور زكى محمد): الفنون الإيرانية، ط دار الكتب سنة ١٩٤٠.
- ٤٠- حسن (الأستاذ عبدالحميد): الأصول الفنية للأدب، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٤٩.
- ٤١- حسين (الدكتور طه) فصول فى الأدب والنقد، دار المعارف بمصر.
- ٤٢- حسين (الدكتور طه): مقدمة كتاب نقد النثر لقدامة، ط دار الكتب سنة ١٩٣٣.
- ٤٣- الخفاجى (ابن سنان): سر الفصاحة.
- ٤٤- خلف الله (الأستاذ محمد أحمد): من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧.
- ٤٥- الخولى (الأستاذ أمين): فن القول، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧.
- ٤٦- الديب (بدر): ماهية الفن والمعرفة الكامنة فيه: رأى لإتين سوريو - مجلة علم النفس، منشورات جماعة علم النفس التكاملى، فبراير سنة ١٩٥٣.
- ٤٧- زالوش (هيلديه): البناء الاجتماعى والتعبير الفنى، مجلة الكاتب المصرى، إبريل سنة ١٩٤٨.
- ٤٨- زالوش (هيلديه)، الفن الببوى، مجلة الكاتب المصرى، مجلد ٦ عدد ٢١.
- ٤٩- الزوزنى: شرح المعلقات السبع، ط المليجى سنة ١٣١٩هـ.
- ٥٠- زيدان (جورجى): تاريخ التمدن الإسلامى، ط الهلال سنة ١٩٠٤.
- ٥١- سلامة (الدكتور إبراهيم): بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ط مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٢.
- ٥٢- سويف (مصطفى): الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة - منشورات جماعة علم النفس التكاملى، دار المعارف سنة ١٩٥١.
- ٥٣- السيوطى الإتيقان فى علوم القرآن، الطبعة الثالثة.
- ٥٤- الشايب (الأستاذ أحمد): أصول النقد الأدبى ط ٢ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٠.
- ٥٥ - الصولى: أخبار أبى تمام، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٧.
- ٥٦- الضبى (المفضل) المفضليات، ط الآباء اليسوعيين، بيروت سنة ١٩٢٠.
- ٥٧- ضيف (الدكتور أحمد): مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ط ١ القاهرة سنة ١٩٢١.

- ٥٨- ضيف (الدكتور شوقي): التطور والتجديد فى الشعر الاموى، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط١ سنة ١٩٥٢ .
- ٥٩- ضيف (شوقي): النقد الأدبى فى كتاب الاغانى، رسالة الماجستير، مخطوطة.
- ٦٠- عازار (نسيب) نقد الشعر فى الأدب العربى، دار المكشوف سنة ١٩٣٩
- ٦١- عبدالقادر (الأستاذ حامد): علم النفس الأدبى، لجنة البيان العربى سنة ١٩٤٩ .
- ٦٢- العسكري (أبو هلال): رسالة فى التفضيل بين بلاغتى العرب والعجم - نشرت ضمن مجموعة التحفة البهية، ط القسطنطينية سنة ١٣٠٢هـ.
- ٦٣- العسكري (أبو هلال): كتاب الصناعتين، ط الأستاذة سنة ١٣١٩هـ.
- ٦٤- العقاد (الأستاذ عباس محمود): شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٣٧ .
- ٦٥- غريب (روز): النقد الجمالى وأثره فى النقد العربى - دار العلم للملايين، بيروت سنة ١٩٥٢ .
- ٦٦- الغزالى: إحياء علوم الدين، ط الحلبي سنة ١٣٤٦هـ.
- ٦٧- فارس (الدكتور بشر): سر الزخرفة الإسلامية، منشورات المعهد الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٢ .
- ٦٨- فندريس (ج): اللغة، ترجمة الدكتورين عبدالحميد النواخلى ومحمد القصاص - مكتبة الأنجلو المصرية.
- ٦٩- القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ط الخانجى سنة ١٣٢٦هـ.
- ٧٠- القلماوى (الدكتورة سهير): فن الأدب - ١ - المحاكاة، ط الحلبي سنة ١٩٥٣ .
- ٧١- القيروانى (ابن شرف): رسائل الانتقاد، ضمن رسائل البلغاء ولجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٣، ١٩٤٦ .
- ٧٢- المازنى (الأستاذ إبراهيم عبدالقادر): الشعر؛ غاياته ووسائطه، ١٩١٥ .
- ٧٣- المرزبانى: الموشح، المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣هـ.
- ٧٤- المرزوقى: شرح ديوان الحماسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، سنة ١٩١٥ .
- ٧٥- منور «الدكتور محمد»: النقد المنهجى عند العرب، مكتبة النهضة المصرية.
- ٧٦- النويرى: نهاية الأرب، دار الكتب ١٩٣٣ .

(ب) المراجع الأوربية،

- 77) Abercrombi (Lascelles) A plea for the Liberty of Interpreting; annual Shakespeare Lecture of the British Academy,1930.
- 78) Alwardt (W.): The Diwan of the six Ancient Arabic poets; Trübner & Co.,1870.
- 79) Baldwin: Dictionary of Philosophy and psychology1910.
- 80) Bartlett (E.M.): Types of Aesthetic Judgment; George Allen and Unwin, London1937.
- 81) Basler (R.F.): Sex, Symbolism and Psychology in Literature; Neu Branswick1947.
- 82) Bernard (Charles): Esthétique et Critique; Edition Formes, paris1956.
- 83) Bisson (Laurence): A Short History of French Literature; Pelican Books1943.
- 84) Bosanquet (B.): History of Aesthetic; G. Allen & Unwin1934.
- 85) Burt (Cyril): How The Mind Works; George Allen and Unwin, London,3 rd impr.,2 nd ed.,1945.
- 86) Butcher (S.H.) Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art. with a critical text, and a Translation of the poetics;4 th ed.. Macmillan,1932.
- 87) Carrit (E. F.): An Introduction to Aesthetics; Hutchinson's University Library, London.
- 88) Carritt (E.F.): Philosophies of Beauty; Oxford University press1931.
- 89) Comas (Juan) : Racial Myths ; Unesco, Paris1951
- 90) Courthope (W.J.) Life in Poetry, Law in Taste Macmillan, New York1901.

- sion Press 91) Croce (B.) : Aesthetic; 2nd impr, 2nd ed, Vi and Pater Owen 1953.
- 92) Della Vida (Giorgio Levi) : Preislamic Arabia (The Arab Herilage), ed. N.A. Faris.
- 93) Denniston (J.D.) : Greek Literary Criticism; London and Torento 1924.
- 94) Drew (E.) T.S. Eliot; The Design of his Poetry, London 1950.
- 95) Dunn (L.C.) Race and Biology, Unesco, Paris 1971.
- 96) Edwards (A. Trystan): The Things Which Are Seen : A Philosophy of Beauty, John Tiranti, London, 2nd ed 1947.
- 97) Egger (E.) : Essai sur L'Histoire de la Critique chez les Grecs. 2 ieme ed., Paris 1866.
- 98) Elkot (A.) : Arab Gonception of Poetry as illustrated in kitab Al-Muwāzanah beyna Abi Tammam wal- Buhturi : a Thesis Submitted for the ph. D.Degree, May 1950.
- 99) Encyclopaedia of Religion and Ethics, 2nd impr. 1925.
- 100) Encyelopedia Britannica.
- 101) Encyclopedia of Islam.
- 102) Ettinghausen (Richard); The Character of Islamic Art, (The Heritage of the Arab), ed N.A. Paris.
- 103) Fransworth (P.R.) : Psychology of Aesthetics; The En-cye. of Psych, Philosophical Libary, New York 1946.
- 104) Garrod (H.W.) : Poetry and the Criticism of Life; Oxford Univ. Press. 1931.
- 105) Greene (Th.M.) : The Arts and the Art of Criticism; Princeton University Press, 2 nd ed, 1937.
- 106) (von) Grunbaum (Gustave E.) A Tenth Century Decu-ment of Arabic Literary Theory and Criticism : The Univer-sity of Chicago Press 1950.

- 107) (von) Grunbaum (Gustave E.) : Growth and Structure of Arabic Poetry A.D.500 - 1000; (The Arab Heritage) , ed. N.A. Paris.
- 108) Guidi (Ign.) ; L'Arabie Antéislamique' B.Geuthner, Paris1922.
- 109) Guyau (M.) : Les Problemes de l'Esthétique Contemporaine, 9 ieme ed, Lib Felix Alcan, Paris1913.
- 110) Heinemann (F.H.) : Essay on Foundations of Aesthetics; Actualités Scientifiques et Industrielles (840) Hermann, Paris1939.
- 111) Hitti (Philip K.) : America and the Arab Heritage; (The Arab Heritage), ed N.A. Paris.
- 121) Huart (Cl) ; Littérature Arabe; Lib. Armend Colin, Paris1902.
- 113) Klinberg (Otto): Race and Psychology: Unesco,2 nd impr, paris1951.
- 114) Knox (Israel): The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer; Columbia University Press1936.
- 115) Markheim (S.F.); Climate and the Energy of Nations; Oxford University press1947.
- 116) Mercier (Roger); La Théorie des Climats des "Reflexions Critique" a "L'Esprit des Lois" Revue d'Histoire Litt, de la France, No1,1953.
- 117) Nicholson (Reynold A.): A Literary History of the Arabs; Adelphi Terrace,3 rd impr., London1923.
- 118) parker (De Witt H.): Aesthetics; (Twentieth Century philosophy.)
- 119) pepper (S. C.) The Basis of Criticism in the Arts; Harvard University press1949.
- 120) Platon; Le Banquet, Ou de l'Amour; Payat, paris1926.

- 121) pope Essay on Criticism .Macmillan, London1950
- 122) Read (H.); Collected Essays in Literary Criticism;2 nd ed, Faber and Faber, London1950.
- 123) Read (H.), Forms in Modern poetry; Vsision press, London1948
- 124) Read (H.); The Meaning of Art1 st ed., Faber and Faber, London1931.
- 125) Rey (A.); Lecons de philocophie
- 126) Saintsbury (George);A Elist. of Criticism; William Blackwood and Sons, Edinburgh and London4 th ed.
- 127) Schüking (Levin L.): The Sociology of Literay Taste; Kegad paul, London1944. (trans. E. W. Dickes).
- 128) Semple (Ellen Churchill); Influenses of Geographic Environ-ment; Londod, Constabe and Company1937.
- 129) Stauffer (D.A.); The Nature of Poetry;1 st ed.. New york1949.
- 130) Troussel (J.); Nouveau Dictionaire Encyclopédiqu e.
- 131) Valentine (C.W.): An introduction to Experimental psychology; University Tutorial press,2 nd ed., London1936.
- 132) Vossler (Karl); The Spirit of Language in ´Civilization; tr oscar Oeser, Kegan Paul, London1936.
- 133) Wellek (René) & Warren (Austin): Theory of Literature, London 1 st Published1949.
- 134) Whalley (Geoge): Poetic Process; An Essay in Poetics, Routlge and Kegan paul, London1953.
- 135) Wilson (R.A.); The Miraculous Birth of Language; Guild Books(213),1941.
- 136) Woodworth (R. S.) Psychology; A Study of Mental Life, 18ed.

الدافع إلى هذا البحث - دراسة النقد على أسس جمالية - تخطيط عام للبحث - المحاولات السابقة وقيمتها .

الباب الأول

١١ نظرية الجمال والأسس الجمالية للنقد

١٣ الفصل الأول: الاستطيقا والجمال

النظرية الجمالية عند اليونان - نشأة علم الاستطيقا - بين الاستطيقا والمنطق - حول تعريف الاستطيقا - الفرق بين الاستطيقا والجمال - باومجارتن - كانت وأتباعه - استطيقا وضعية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - تجربة فشتنر - الاستطيقا الحديثة ومشكلاتها - الاستطيقا والفن - الجمال فى الطبيعة وفى الفن - التذوق الجمالى - الحلم الجمالى - الاستطيقا والنقد - ميدان البحث .

٢٩ الفصل الثانى: الجمال والقبح فى تاريخ الوعى الجمالى

الحكم بالجمال أو القبح على العمل الأدبى - الجمال عند اليونان - نظرية أفلاطون - ارتباط فلسفة الجمال عند اليونان بالميتافيزيقا - الجميل عند أفلاطون - الجمال الطبيعى وجمال الفن عنده - القبح عنده - نظرية الجمال فى فلسفة العصور الوسطى - عصر النهضة يبعث التراث القديم - الفترة الأخيرة من النهضة - الاتجاه التجريبى والاتجاه العقلى - مفهوم الجمال عند كانت - مدرسة هريارت فى القرن التاسع عشر - مدرسة لبس - المدرسة الألمانية المتأخرة - نظريات فردية فى الجمال: أرسطو، بلوتارك، لسنج، شلر، هيغل، روزنكرانز، كروتشه .

الفصل الثالث: الأسس الجمالية للنقد

خلاصة الاتجاهات السابقة فى فهم الجمال - تقدير جمال العمل الفنى

من وجهة نظر الناقد - فيم يتمثل جمال الفن - نوعان من الجمال
ونوعان من الحكم - الذاتية والموضوعية فى الحكم الجمالى -
مشكلة النوق - الأسس الذاتية والأسس الموضوعية للحكم النوقى
- أساس المنفعة - الأساس التعليمى - الأساس الأخلاقى -
الأساس الاجتماعى - الأساس النفسى - الأساس الجمالى
البحث.

الباب الثانى

- ١٠٧ الأسس الجمالية فى النقد العربى
- ١٠٩ الفصل الأول: النظرية الجمالية عند العرب وصدائها فى النقد الأدبى -
تصور الجاهلى للجمال - الشاعر الجاهلى وتمثله للجمال - أثر
الإسلام فى تصور العربى للجمال - تصور الجمال عند مفكرى
الإسلام - الغزالى وجمال الصورة - أبو حيان ومناشى الجمال -
الجمال الطبيعى والجمال الصناعى (فى الفن) - ابن سينا واللذة
التي لا تتضمن غاية خيرة أو نافعة - التفاعل بين هؤلاء والمتقنين
- بينهم وبين النقاد - ابن طباطبا يأخذ نفس النزعة الحسية التي
تمثلت عند الشعراء والمفكرين فى فهم الجمال - ما النقد العربى؟
المفهوم السائد للأدب - مظهره عند النقاد - نظرة النقاد
الجمالية.

- ١٤٥ الفصل الثانى: الأسس الجمالية فى النقد العربى
- الصورة الأولى والصورة الثانية للغة - اللفظ والمعنى
- ١- الأسس الجمالية الذاتية: (أ) أساس المنفعة والتعليم (ب) الأساس
الأخلاقي (ج) الأساس التاريخي (د) الأساس الاجتماعي
(هـ) الأساس النفسى.
- ٢- الأساس الجمالى الصرف: مفهوم الصنعة عند العرب وأثره فى توجيه
النقد الأدبى - النزعة الحسية العقلية - قضية اللفظ والمعنى عند

النقاد - تصورهم لعملية الإبداع الفنى - عناصر الجمال
الموضوعية فى العمل الأدبى: (أ) الإيقاع وعناصره.
(ب) العلاقات، خلاصة.

الباب الثالث

التفسير

٢١١

٢١٣

٢٢١

تمهيد

الفصل الأول: المؤثرات العامة

١- المؤثرات الطبيعية:

(أ) البيئة الطبيعية: الإنسان والبيئة - المناخ - نظرية المناخ كما فهمها
نقاد العرب - ماذا يفسر المناخ والصحراء من ظواهر فنية عند
العرب - الاتجاه الصوفى المقابل فى تفسير هذه الظواهر.
(ب) مشكلة الجنس: اختلاف العقليات - أسطورة الأجناس الراقية -
نظرية الجينات تهدم نظرية الأجناس الراقية - الإنسان نتيجته
وراثته وبيئته - أثر البيئة فى العقلية - القول بالعبقرية - ماذا
يفسر الجنس من ظواهر فنية عند العرب.

٢- المؤثرات الخارجية:

تبادل المؤثرات بين الأمم - المؤثرات الخارجية فى حياة العرب -
المحدثون القائلون بهذه المؤثرات من الشرقيين والمستشرقين -
المعارضون من الشرقيين والمستشرقين - رأى القدامى أنفسهم
فى المؤثرات الخارجية - مناقشة الآراء - رأينا

٢٥٧

الفصل الثانى: المجتمع واللغة

١- المجتمع:

تقدمة: بين الفن والمجتمع - المجتمع العربى والفنان، فن الأدب فى
المجتمعات المختلفة (١) المثل الأعلى الأخلاقى فى المجتمع وأثره
فى المذهب الأدبى - ماذا يفسر من ظواهر فنية (٢) النظام القبلى

فى الحياة العربية - ماذا يفسر من ظواهر فنية (٣) التطبيقية الاجتماعية والطبقية الفكرية بعد الإسلام - ماذا تفسر من ظواهر فنية (٤) موقف المجتمعات المختلفة من تلك الظواهر الفنية (٥) جوانب من الحياة اليومية لها أثرها فى تحديد الموقف عند العرب (٦) عوامل اجتماعية أخرى تفسر ظاهرة الإيجاز والأوزان الشعرية.

٢- اللغة:

(١) اللغة والجنس - اللغة والعقلية (٢) فلسفة اللغة وفلسفة الجمال - الجرجاني وكروتشه وفندريس (٣) طبيعة اللغة العربية - وضعيتها أساس من أسس النقد. ماذا تفسر من ظواهر فنية.

الباب الرابع

المقارنة

٢٨٩

٢٩١

الفصل الأول : مفهوم الشعر

(أ) المفهوم المعاصر للشعر: تعريف الشعر - طبيعة الشعر - الفرق بين الشعر والقصيدة - سبعة مبادئ تكون طبيعة الشعر والقصيدة (١) اللغة. (٢) العمق. (٣) الأهمية. (٤) الحس. (٥) التعقيد. (٦) الإيقاع. (٧) الشكل.

(ب) مفهوم الشعر عند العرب - مقارنة: جماليات البيت لا القصيدة (١) العرب يتحدثون عن الشعر لا القصيدة (٢) التجربة الشعرية (٣) عمود الشعر فى النقد العربى واعتباره لغة. (٤) بين التجربة والمعنى (٥) الغاية من الشعر (٦) عمود الشعر والتصوير الحسى. (٧) التعقيد والغنائية. (٨) عمود الشعر والإيقاع. (٩) الشكل والصورة التقليدية للقصيدة. (١٠) خلاصة الفروق.

٣١٩

الفصل الثانى: الفن للفن

(أ) النظرية فى الفكر الأوروبى الحديث: أصولها ومبادئها: مذهب «الفن

الصفحة

للفن» وموقفه من الواقعية - معنى الواقعية - صلة مذهب «الفن للفن» باستطيقا المدرسة الألمانية - أثر هذه المدرسة - هربارت فى القرن التاسع عشر يغذى المذهب هو ومدرسته - كوستين وهانزليك - حقيقة المذهب كما يصوره يرادلى - مشكلة المادة والصورة والموضوع - نقد المذهب.

(ب) الأساس الجمالى فى النقد العربى ومذهب «الفن للفن»: «١» لم يقم المذهب على أساس فلسفى عند العرب. «٢» مشكلة الصورة والمحتوى. «٣» الغاية من العمل الأدبى. «٤» الجرجانى يصور لنا المذهب فى صورته المعتدلة.

خاتمة: تلخيص للتنتائج

ثبت المراجع

الفهرس

٣٤١

٣٥٥

٣٦٣

To: www.al-mostafa.com